UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

# A QUIMBANDA DE MÃE IEDA

## RELIGIÃO "AFRO-GAÚCHA" DE "EXUS" E "POMBAS-GIRA"

Suziene David

Orientador:
Roberto Mauro Cortez Motta

Silva, Suziene David da
A “Quimbanda” de mãe Ieda : religião “afro-gaúcha” de “exus” e “pombas-gira” / Suziene David da Silva. -- Recife : O Autor, 2003.
167 folhas : il., fig.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2008.

Inclui : bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Antropologia da Religião. 3. Religiões afro-brasileiras – Rio Grande do Sul. 4. Quimbanda. 5. Representação social. 6. Comunicação visual. I. Título.

39 CDU (2. ed.) UFPE
390 CDD (22. ed.) BCFCH2008/29

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

# A "QUIMBANDA" DE MÃE IEDA

## RELIGIÃO "AFRO-GAÚCHA" DE "EXUS" E "POMBAS-GIRA"

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Suziene David da Silva

Orientador:

Roberto Mauro Cortez Motta

29 de agosto de 2003

Ata de Defesa de Dissertação de Suziane David da Silva.

Às nove horas do dia vinte e nove de agosto de dois mil e três no Auditório do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, foi proferida em ato público a Defesa de Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Antropologia da Mestranda Suziane David da Silva que apresentou a dissertação sob o título "A Quimbanda de Mãe Seda Religião "Afro-Gaúcha" de "Exus" e Pombas-Gira."

A banca formada pelos professores doutores Roberto Mauro Cortez Motta (Orientador - UFPE), Roberta Bivar Carneiro Campos (Membro Titular Interno) e Marcus Joaquim Maciel de Carvalho (Membro Titular Externo).

O senhor professor Roberto Mauro Cortez Motta iniciou os trabalhos que constam apresentação e argumentação da referida aluna, acompanhado de intervenções dos membros da banca, conforme regimento interno desta Pós-Graduação.

Após argumentação pública da examinanda a banca emitiu emitiu a seguinte menção final:

Aprovada por Unanimidade.

E para constar, os senhores membros da banca, lavraram e subscreveram a presente ata para quaisquer efeitos legais.

Recife, 29 de agosto de 2003

x [assinatura]
x Roberta Campos
x [assinatura]

Mestranda: [assinatura]

Dedico esta dissertação à

Ieda Maria Viana da Silva, que me permitiu compreender um pouco o que é ser mulher, negra, e rio-grandense, compartilhando comigo momentos de alegria e tristeza.

Mãe Ieda do Areal da Baronesa e da Tribo Os Comanches, e de tantas outras escolas de samba de Porto Alegre, com a qual pude desvendar algumas das relações entre as comunidades religiosa e carnavalesca desta cidade.

Mãe Ieda do *"Ogum"*, ao *"Cacique Supremo da Montanha"*, a *"Mãe Jurema"*, ao *"Pai Antônio"*. Às *"entidades da Umbanda e Quimbanda"* e aos *"orixás"* que me auxiliaram na compreensão de *"uma casa de Umbanda, Quimbanda e Batuque"* no Rio Grande do Sul.

A família consangüínea e religiosa de Mãe Ieda, seus amigos, *"clientes"*, *"protegidos"*, as personalidades da música e da noite gaúcha, que compartilharam comigo, o tempo e a atenção de sua *"mãe"*, bem como, suas "vidas" enquanto homens e religiosos.

E, principalmente à *"Seu Sete e toda a sua corte"*, que acompanharam e possibilitaram a *"descrição densa"* da *"Sociedade Boêmia de Exus e Pombas-gira da Quimbanda"* de Mãe Ieda.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, que acompanharam meu percurso acadêmico e compreenderam minhas dificuldades; a Coordenação de Aperfeiçoamento de Ensino Superior (CAPES) pela bolsa.

Agradeço, de modo muito especial, à minha família pelo amor, carinho e paciência com que acompanharam todas as etapas deste trabalho.

Agradeço a meus amigos, colegas que compartilharam comigo esta caminhada.

Agradeço à Mãe Ieda, sua família consangüínea e religiosa. Estes religiosos que me aceitaram, permitindo que eu realizasse a observação participante junto ao grupo em estudo, em especial as pessoas que me relataram suas histórias de vida. Agradeço também, aos *"pais e mães de santo"*, de outras *"casas de religião" "afro-gaúcha",* suas famílias religiosas, que também me receberam, me relataram e mostraram sua religiosidade.

Agradeço, de modo muito especial, a minha amiga Maria Helena Nunes que acompanhou meu crescimento como mulher, e, há alguns anos me apresentou à Antropologia e às religiões *"afro-gaúchas"*, e, desde então acreditou no meu trabalho e me acompanhou também em meu crescimento profissional.

Agradeço, de modo mais especial ainda, ao meu orientador professor Doutor Roberto Mauro Cortez Motta, que acreditou no meu trabalho e me apoiou incondicionalmente em meu percurso acadêmico, sem o qual este trabalho seria impossível.

RESUMO

As religiões *"afro-gaúchas"* constituem-se em uma forma de resistência e manutenção do *"ethos"* e da *"visão de mundo"* (Geertz: 1978, p. 143 e 144) do negro trazido da África para ser escravo no Brasil. Muitas vezes a mulher, negra e religiosa *"afro-gaúcha"* é excluída pela sociedade rio-grandense, sendo vista como "um outro". Por outro lado, algumas destas mulheres, encontram em sua religiosidade um acesso para atingir respeitabilidade, poder e influência junto a comunidade religiosa *"afro-gaúcha"* e a uma significativa parcela da sociedade rio-grandense.

O objetivo deste estudo é apresentar uma etnografia das religiões *"afro-gaúchas"*, principalmente da *"Quimbanda"*. Para tanto, selecionei uma *"casa de religião"* como referência de pesquisa, por tratar-se de uma sacerdotisa reconhecida como uma das *"precursoras desta modalidade religiosa no Rio Grande do Sul e Países do Prata"*.

Neste sentido, este trabalho apresenta algumas considerações sobre o *"ethos"* e a *"visão de mundo"* de Mãe Ieda e sua família religiosa, enfocando suas noções de sagrado, bem e mal, a crença no *"poder do feitiço"* e o *"transe"* abordado à nível das representações sociais, salientando a *"multiplicação de personalidades"* (Motta: 1991 a), que pode ser observada na maioria das casas *"afro-gaúchas"*. Apresentarei uma descrição e análise do histórico de filiação desta sacerdotisa às diversas modalidades *"afro-gaúchas",* de suas práticas mágico-religiosas, realizadas ao longo de mais de quarenta anos de *"Quimbanda",* dos espaços apropriados por estes religiosos, de sua participação em eventos religiosos realizados em locais públicos, e de uma reportagem envolvendo cenas de transe e sacrifício, realizada em sua casa e veiculada em rede regional de televisão.

Assim, a Quimbanda será abordada enquanto *"sistema simbólico"*, que permite um acesso à compreensão do *"ethos"* e *"visão de mundo"* dos religiosos *"afro-gaúchos"*, e, Ieda Maria Viana da Silva será tratada como mulher, negra, carnavalesca, que cresceu em uma família humilde dentro do catolicismo e espiritismo e tornou-se *"umbandista"*, *"batuqueira*", e *"quimbandeira*", e, também apresenta-se como o *"Cacique Supremo da Montanha"* , uma *"filha de Ogum"* e *"Seu Sete"*. E, principalmente como uma sacerdotisa que se destaca em um "*processo de dar visibilidade às religiões afro-gaúchas* [, principalmente à *"Quimbanda*", ] *para além dos muros dos terreiros"*(Silva, 1999: p. 148), no Rio Grande do Sul.

PALAVRAS CHAVE: Antropologia da Religião, *"Quimbanda"*, *"Transe – representação social"*, Antropologia da Comunicação Visual

ABSTRACT

“*African gaucho*” religions represent a form of resistance and maintenance for the “*ethos*” and the “*cosmovision*” (Geertz: 1978, p. 143 e 144) of black people brought from Africa to slavery in Brazil. The “a*frican gaucho*” woman, black and religious, is frequently excluded from the riogrande society, being considered “as another”. Otherwise, a part of these women find in their religiousness a way to be respected and to achieve power and influence inside the “a*frican gaucho”* religious society and a meaningful part of the riogrande society.

The aim of this study is to present an ethnography of the “a*frican gaucho*” religions, first of all *“Quimbanda”*. Consequently, I selected a *“religious house”* to develop my research, because of its priestess, considered a *“pioneer of this religious modality in Rio Grande do Sul and Plata countries”*.

For this purpose, the study present some considerations about “*ethos*” and “*cosmovision*” related to Mother Ieda and her religious family, focalizing her notions of sacred, good and evil, faith in the spells power and trance analyzed as a social representations, pointing out the “*personality multiplication*” (Motta, 1991 a), observed in most of the “a*frican gaucho*” religious houses. I will present a description and analysis of the filiation history of this priestess to the different “a*frican gaucho*” religious modalities, her magic-religious practice developed along more than forty years of Quimbanda, the spaces assumed by these devouts, their participation in religious events realized in public spaces and a report involving transe and sacrifice scenes realized in her religious house and presented by a local television broadcasting.

In this way Quimbanda will be approached as a “*symbolic system*” that permit to gain comprehension of the “*ethos*” and the “*cosmovision*” of the “*african gaucho*” religions, and we will deal with Ieda Maria Viana da Silva as a woman, black, carnival lover, grown up in a humble family catholic and spiritualist and that become an Umbanda, Batuque and Quimbanda adept that present herself as “Cacique Supremo da Montanha” (“Mountain Supreme Cacique”), “Ogum’s daughter” and “Seu Sete” (“Mr. Sete”). And principally as a priestess that is highlighted by a “*process that bring visibility to the african gaucho religions,* [specially Quimbanda] *abroad the terreiros walls”*(Silva, 1999: p. 148), in the Rio Grand do Sul.

KEY WORDS: Antropology of Religious, *“Quimbanda”“Trance – social representations”,* Antropology of Communication Visual

SUMÁRIO

Introdução

# Introdução

O objetivo deste estudo é apresentar uma *"descrição densa"* (Geertz: 1978, p. 16 e 17) das religiões *"afro-gaúchas",* principalmente da *"Quimbanda"*, através de uma abordagem *"empiricamente orientada"* (Geertz: 1978) das práticas "mágico-religiosas" de Ieda Maria Viana da Silva.

Herskovits salienta que devido as especificidades do *"Batuque"* no Rio Grande do Sul, este se constituiria em uma *"religião própria"* (1948, p. 68). Neste sentido, Silva propõe a expressão *"religião afro-gaúcha"* (1999, p.148) para designar o *"Batuque"* no Rio Grande do Sul.

Segundo a bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras neste Estado, atualmente a grande maioria dos *"terreiros"* *"pertencem a Linha-cruzada ou Quimbanda* [ ... Correa, se refere a modalidade religiosa onde seriam cultuadas] *as entidades*[1] *da Umbanda e do Batuque, acrescentando a 'parte dos exus', da própria Linha-cruzada."*(Correa: 1988, p. 88). Assim como pode ser observado em relação ao *"Batuque",* as outras modalidades cultuadas no Rio Grande do Sul, também possuem especificidades próprias. Refletindo sobre o pensamento de Silva (1999) proponho utilizar a expressão *"afro-gaúchas"* para designar as diversas modalidades afro-brasileiras cultuadas no Rio Grande do Sul.

Por outro lado, os termos *"Linha Cruzada"* e *"Quimbanda"* poderiam assumir mais de um significado para os religiosos *"afro-gaúchos"*, podendo referir-se: tanto a modalidade ritual específica dos *"exus"*; quanto a modalidade religiosa em que poderiam ser cultuados *"divindades"* e *"entidades"* *"afro-gaúchas"*. Para os religiosos, os vários significados do termo *"Quimbanda"*, poderiam tornar-se muito claros dentro do contexto vivenciado pelas comunidades em que são utilizados. Para alguém não familiarizado as suas *"categorias e terminologia muito específicas"* (Motta: 1991b)[2] *,* tornaria-se difícil sua distinção. E, mesmo que este termo seja utilizado por muitos religiosos *"afro-gaúchos"* com os dois significados aqui destacados, sua distinção. E, mesmo que este termo seja

1 Nota minha. Na concepção êmica existiria uma distinção entre "entidades", "divindades" e os "espíritos dos mortos". O primeiro termo seria usualmente relacionado ao panteão da "Umbanda" e "Quimbanda", enquanto que ao se referir ao panteão do "Batuque" os religiosos adotariam normalmente os termos "orixás" e "eguns".

2 O autor se refere aos religiosos afro-brasileiros, onde se enquadram os religiosos "afro-gaúchos".

utilizado por muitos religiosos *"afro-gaúchos"* com os dois significados aqui destacados, sua
utilização no que se refere a modalidade religiosa poderia tornar-se desaprovada pelos próprios religiosos em alguns contextos específicos. De forma geral, longe de propor o abandono de seus outros significados, proponho ao longo desta dissertação utilizar o termo *"Quimbanda"* ao me referir especificamente à modalidade ritual.

Até onde pude averiguar, entre a bibliografia sobre as religiões *"afro-gaúchas",* encontram-se pouquíssimos trabalhos que enfocam especificamente à modalidade ritual dos *"exus".* Fato este que, por si só, justificaria a realização de um trabalho etnográfico como este.

Norton Correa em 1994, dedicou sete páginas a esta modalidade religiosa, em um capítulo sobre as religiões *"afro-gaúchas",* salientando que: " *... Sobre a linha Cruzada no Rio Grande do Sul, em especial, ao que me consta, é a primeira vez que se faz uma abordagem mais detalhada."*(Correa: 1994, p.11).

No mesmo ano, uma dissertação para obtenção do título de mestre, enfocando o sacrifício na *"Quimbanda"*[1], foi defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Neste contexto, orientada pelo fazer antropológico sistematizado por Geertz, proponho realizar *"uma etnografia"* na *"Quimbanda".* Segundo este autor:

> *"Fazer uma etnografia é como tentar ler* [no sentido de, construir uma leitura de] *um manuscrito estranho, ... escrito não* [apenas] *com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado."* (Geertz: 1978, p. 20).

Segundo Geertz, o discurso sagrado poderia ser compreendido através dos:

> " *... símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos* [..., onde: ] *a crença religiosa e o ritual confrontam-se e confirmam-se mutuamente* [ ..., relacionando] *uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade.* [...O] *conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso ..."* (Geertz: 1978, p. 144-146).

1 RODOLPHO, Adriane Luisa. 1994. Entre a Hóstia e o Almoço: um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda.

Para tanto, selecionei uma *"casa de religião"* como referência de pesquisa. É importante salientar que em nenhum momento deste trabalho proponho pensar as práticas rituais desta, ou de qualquer outra casa, enquanto modelos *"de normatização"* (Motta, 1996) das modalidades *"afro-gaúchas"*, antes sim, como representativa entre as possibilidades da *"Quimbanda"* no Rio Grande do Sul.

Minhas primeiras investigações levavam-me a Mãe Ieda, principalmente depois de uma reportagem sobre *"Quimbanda",* realizada na casa desta sacerdotisa, veiculada na mídia televisiva da região Sul do Brasil[1].

Ao conversar com religiosos *"afro-gaúchos"* sobre a *"Quimbanda"*, muitos faziam referências a Mãe Ieda e *"Seu Sete"*. Estes religiosos, ao mencionar *"Seu Sete",* referiam-se ao "transe"[2] na *"Quimbanda",* desta sacerdotisa, ou seja, ao *"Exu Rei das Sete Encruzilhadas"*[3] que Mãe Ieda *"torna-se ... aos olhos dos espectadores"* ( Giball: 1989, p. 5), aos olhos das pessoas e *"entidades"* que participam destas cerimônias.

Lembrei de diversos eventos religiosos realizados em locais públicos que observei desde 1989, participando de um grupo de pesquisas sobre as religiões *"afro-gaúchas"* coordenado pela antropóloga Maria Helena Nunes da Silva. Como por exemplo:

*"Homenagem à Oxum"*[4] promovida pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre em outubro do ano de 1996, onde Mãe Ieda destacava-se entre as sacerdotisas que participaram do evento

1 No quarto capítulo analisarei esta reportagem.

2 Ao longo desta dissertação ao utilizar o termo "transe" refiro-me ao "transe possessivo" (Giball: 1989, p.5), bem como ao utilizar os termos "entidades" e "divindades" em itálico e entre aspas, estarei me referindo a "este outro que os religiosos tornam-se" (Giball: 1989), ou seja aos "transes", utilizando as expressões usadas pelos religiosos "afro-gauchos".

3 Uma das "entidades" do panteão da "Quimbanda" no Rio Grande do Sul.

4 Menciono este evento, mesmo não sendo vinculado à "pombas-gira" e "Exus", pois é significativo da participação de Mãe Ieda em eventos religiosos realizados em locais públicos.

Festas públicas em *"Homenagem ao Povo Cigano"* promovidas pela Mãe Áurea da Oxum. Este evento anual, era realizado[1] em um dos parques mais importantes de Porto Alegre, localizado em uma zona nobre desta cidade. Neste último evento, entre as *"entidades"* que receberam atenção especial de Mãe Áurea encontrava-se *"Seu Sete"*.

Nos primeiros momentos de minha participação junto a este grupo de pesquisa, não se poderia pensar em trabalho de campo, pois meu olhar não era ainda um olhar disciplinado[2]; assistia a rituais e participava das discussões do grupo. Nestas reuniões aos poucos conheci entres outros: Geertz, Malinowski, Ari Pedro Oro, Norton Correa, Renato Ortiz e Roberto DaMatta; primeiro na fala de meus colegas, depois em suas obras[3].

Ao longo deste percurso fui apreendendo os métodos da observação participante; as práticas de coleta e organização de dados; a religião *"afro-gaúcha"* enquanto sistema cultural e, sob o ponto de vista de seus praticantes.

Desta forma, grande parte de meu trabalho de campo para esta dissertação[4], deu-se através da observação participante na casa de Mãe Ieda, sua família religiosa e algumas casas de *"Quimbanda"* pertencentes a sua rede de relações.

No ano de 2001, já cursando o mestrado em Antropologia da UFPE só pude retornar a Porto Alegre em dezembro, neste período observei a *"Homenagem para Oxum e Oxalá"* e a *"Sessão de Abertura dos trabalhos de Quimbanda"* do ano de 2002.

Retornei a Porto Alegre em Julho de 2002 para realizar meu trabalho de campo. O calendário anual da *"Quimbanda"* na Casa de Mãe Ieda foi atrasado neste ano, por motivos financeiros.

---

1 A pressão dos porto-alegrenses, principalmente dos moradores do bairro em que este parque se encontra, salientando-se a participação de ciganos ricos entre estes moradores, acabou conseguindo que estas festas não fossem mais realizadas no referido parque.

2 este sentido ver por exemplo as considerações sobre teoria e trabalho de campo na antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira em sua obra O Trabalho do Antropólogo.

3 Neste momento trabalhei com: CORREA, 1994; DAMATTA, 1987; DURHAM, 1986; GEERT , 1978; ORO, 1993; ORTI , 1978.

4 Apresento um cronograma e um relatório sobre meu trabalho de campo junto aos anexos desta dissertação.

Minha primeira tentativa de iniciar o trabalho de campo foi no dia 29 de Julho de 2002, Mãe Ieda se preparava para iniciar os rituais das *"Comemorações do Aniversário de Seu Sete",* mais especificamente, neste momento se preparava *para* realizar a *"homenagem para o Povo das Almas"*[1]. Por motivos de saúde não pude participar do ritual, os impedimentos foram tanto médicos quanto religiosos[2].

Mais duas tentativas de voltar a campo, de tentar acompanhar os rituais da *"Quimbanda"* de Mãe Ieda: Festa do *"Zé Pelintra"* e *"Festa para o Povo Cigano"*. Mal pude permanecer em campo durante o transcorrer destas festas. A observação estava muito prejudicada, o anestésico misturava-se a dor. Fazer anotações em meu caderno de campo e obter imagens fotográficas, eram ainda tarefas mais difíceis.
Impedida de observar os rituais mais importantes do calendário anual da *"Quimbanda"* na Casa de Mãe Ieda, minha compreensão sobre a casa em estudo, as redes de relações que a envolvem e principalmente sobre a *"visão de mundo"* e o *"ethos"* destes religiosos tornou-se mais complexa.

Só em novembro de 2002 pude finalmente iniciar meu trabalho de campo. Após explicar minuciosamente no que consistiria meu trabalho, recebi permissão para freqüentar a *"casa de religião"* diariamente. Neste período, muitas vezes cheguei cedo para tomar café da manhã junto com a sacerdotisa e só saía quando ela ia dormir. Muitas vezes lembrei das considerações de Evans-Pritchard (1978) sobre seu trabalho de campo entre os nuer, Malinowski (1922) entre os trobiandeses, outras vezes as considerações de Geertz (1978) entre os balineses. Estes autores descreveram suas dificuldades de aproximação às comunidades em estudo, os confrontos entre *"ethos"* e *"visão de mundo"* de pessoas pertencentes a diferentes culturas, ou seja, pesquisador e comunidades em estudo, as dificuldades na apreensão do discurso[3] destes grupos, bem como a necessidade de *"viver como um deles"* para a compreensão deste discurso. Lembrei também, da análise de Roberto Motta sobre o limiar entre o *"viver como um deles"* e *"tornar-se um deles"*, ao descrever o *"Sacrifício do Autor"* (1991 b, p. 27). E, de Correa (1988) ao descrever as

1 Primeiro dos rituais do ciclo anual mais importante da "Quimbanda" de Mãe Ieda.

2 Proibição estabelecida por Mãe Ieda em função dos abscessos que eu possuía no braço direito, e respeitada por mim.

3 Emprego aqui, discurso na acepção de Geertz, compreendendo tanto "sinais do som [ ... quanto] o comportamento modelado".

relações de tempo e espaço na transmissão do conhecimento religioso e suas ligações ao acesso do pesquisador à compreensão do discurso do grupo em estudo. Estes autores ajudaram a definir minhas técnicas de aproximação e pesquisa em campo, profundamente alicerçadas na observação participante aliada a coleta de dados através de entrevistas dirigidas e não dirigidas, registros fotográficos, observação de vídeos e fotografias produzidos pelos próprios religiosos, bem como, pesquisa de documentos. Na busca da compreensão dos ritos que seriam mais significativos, para os religiosos do grupo em estudo, e da relação que estabeleceriam com o aspecto secreto do sagrado, bem como, da compreensão de como estes religiosos se perceberiam como homens e como *"entidades",* analisei, também, os momentos, e que aspectos, meus interlocutores sugeriram registrar, não registrar, e que fins estes religiosos me autorizaram a dar a estas fotografias.

À medida que realizava meu trabalho de campo, pude perceber que para uma compreensão do papel que Mãe Ieda desempenharia junto à *"Quimbanda",* seria necessário também estudar as relações que se estabeleceriam entre a religiosidade, o meio artístico musical, carnavalesco, os movimentos negros organizados, bem como personalidades do cenário político municipal e estadual, pois Mãe Ieda parecia desfrutar de prestígio junto à estes e tantos outros segmentos da sociedade rio-grandense, e segundo muitos religiosos *"afro-gaúchos"* era mencionada como *"uma das precursoras da Quimbanda no Rio Grande do Sul e países do Prata"*.

Para tanto, tornou-se necessário também, investigar como todos estes segmentos sociais mencionados, que muitas vezes poderiam possuir *"visões de mundo"* e *"ethos"* muito distintos, poderiam se inserir em redes de relações de reciprocidade, bem como que papel esta sacerdotisa, e por conseguinte a *"Quimbanda",* desempenharia junto a cada um destes grupos.

Neste sentido, fez-se necessário uma investigação sobre o papel que uma pessoa, que segundo alguns depoimentos teria conhecido as modalidades *"afro-gaúchas"* já na fase adulta[1], poderia desempenhar junto a comunidade *"afro-gaúcha",* a classe musical[2] e carnavalesca do Rio Grande do Sul; bem como, o papel que uma religiosa negra, de origem humilde poderia desempenhar junto à mídia regional e a alguns religiosos dos países do Prata.

Diversos autores versaram sobre as religiões afro-brasileiras. Entre estes, Nina Rodrigues em Os Africanos no Brasil (1922) e O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos (1935), bem como Arthur Ramos em O Negro Brasileiro (1940), destacaram-se por desenvolver os primeiros trabalhos abordando a questão do negro no Brasil.

Podemos mencionar muitos outros autores e obras sobre as religiões afro-brasileiras, como por exemplo, Ismael Giroto em O Camdomblé Rei (1990); Peter Fry com Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira (1982); Renato Ortiz com A Morte Branca do Feiticheiro Negro (1978); Muniz Sodré, O terreiro e a Cidade (1988); Pierre Fatumbi Verger, Os Orixás (1981); René Ribeiro, Antropologia da Religião e outros estudos (1982) e Cultos Afro-Brasileiros do Recife (1978); Roger Bastide e As Religiões Africanas no Brasil (1960) e O Candomblé da Bahia (2001); Vivaldo Costa Lima com A Família de santo nos Candomblés (1977). Entretanto, entre os autores brasileiros, destaco uma ênfase em meu trabalho em Roberto Motta, principalmente nas obras, Transe do Corpo e Transe da Palavra (1991); Sacrifício, Mesa, Festa e Transe na Religião Afro-Brasileira (1995); O til, o Sagrado e o Mais-que-sagrado no angô de Pernambuco (1998).

Já no Rio Grande do Sul, esta bibliografia não é tão extensa. Entre os trabalhos que tratam das religiões *"afro-gaúchas"* podemos citar, Alejandro Frigério com Africanismo y Magia en Buenos Aires (1987); Carlos Galvão Krebs em Estudos de Batuque (1988); Dante de Laytano com A Igreja e os Orixás (s d), Estudo da Tradição Afro-Brasileira: sociedades religiosas fetichistas africanas em Porto Alegre (1955) e Festa de Nossa Senhora dos Navegantes (1955); Edvino Friderichs com Uma Noitada de Batuque Gegê-Nagô (1958); Melville Herskovits com Deuses Africanos em Porto Alegre (1948); Roger Bastide em Sociologia do Folclore Brasileiro (1959).

---

1 Sobre a "aquisição da identidade" religiosa na fase adulta, ver as considerações de Correa (1988).

2 Refiro-me principalmente aos cantores de samba e pagode no Rio Grande do Sul.

Melville Herskovits com Deuses Africanos em Porto Alegre (1948); Roger Bastide em Sociologia do Folclore Brasileiro (1959).

Em minhas investigações, Correa (1988), Oro(1996), e Silva (1999) auxiliaram-me na compreensão dos papéis que brancos, negros e estrangeiros poderiam assumir nas religiões *"afro-gaúchas",* tanto no momento de seu surgimento no Rio Grande do Sul, quanto na atualidade.

Especificamente quanto a eficácia simbólica da magia, e o poder do feitiço na sociedade brasileira, recorri a Evans-Pritchard (1978), Lévi-Strauss (1996) , Mauss (1974) e Maggie (1975; 1992; 2001).

Pensar o papel que um religioso *"afro-gaúcho"* desempenharia junto a sua comunidade religiosa torna necessário uma abordagem sobre o *"transe"*, sobre o papel que suas *"entidades"* e *"divindades"*[1] poderiam assumir junto a esta comunidade.

Assim, em minhas observações, dediquei uma ênfase especial, ao *"transe"*, ou para utilizar a expressão de Motta (1998, p. 178), ao *"jorro de identidade"* que constitui-se o *"transe",* pensado ao nível das representações sociais, baseando-me nos pressupostos de Jean-Marie Giball (1989).

Após leituras feitas ao longo do curso e durante minha pesquisa de campo, compreendi que não só a crença no poder do mágico como agente solucionador de questões práticas, mas o próprio modo de vida e de ver a vida dos membros das comunidades religiosas *"afro-gaúchas"* são importantes fatores de pesquisa e análise. Para estes religiosos, cada momento, cada acontecimento do cotidiano teria em sua essência uma carga muito grande de representações e significações do mundo sobrenatural.

Portanto, no primeiro capítulo investigarei o papel que Mãe Ieda desempenharia junto a *"Quimbanda"* no Rio Grande do Sul e países do Prata, sua inserção em diversos segmentos da sociedade rio-grandense, e apresentarei e analisarei o histórico de sua filiação às modalidades *"afro-gaúchas"*.

---

1 Refiro-me às "entidades" que este religiosos poderiam "receber" em transe.

No segundo capítulo realizarei uma *"descrição densa"* de uma casa[1] *"afro-gaúcha"* [2], na cidade de Porto Alegre, relatando parte do histórico do bairro em que esta casa está inserida, analisando sua importância enquanto território negro da cidade de Porto Alegre, através da descrição de suas diferentes instituições sociais, culturais, econômicas, políticas e religiosas.

No terceiro capítulo realizarei uma etnografia da *"Quimbanda"* no Rio Grande do Sul, direcionando meu olhar sobre o *"transe"*, os mitos dramatizados nos rituais, e o papel da música e da dança nestes rituais.

No quarto capítulo, descreverei e analisarei uma reportagem realizada na casa de Mãe Ieda, veiculada na mídia televisiva da região Sul do Brasil, bem como suas repercussões junto à comunidade religiosa *"afro-gaúcha"*, principalmente, junto a Mãe Ieda, sua família religiosa e consangüínea. Nesta análise, desenvolverei algumas considerações sobre a noção de sagrado, bem e mal, da comunidade religiosa em estudo, e o poder do feitiço.

Finalmente nas reflexões finais, retomarei as principais discussões desenvolvidas ao longo deste trabalho.

E, inspirada por Motta, acreditando que *"a oferta de um sacrifício é sempre incompleta,* [ e que]... *tudo o que se diz sobre* [ ... qualquer coisa] *é igualmente incompleto, sempre apela para o que ainda não foi dito ...*" (1991 b, p. 17), espero que esta etnografia inspire outros trabalhos.

---

1 No que se refere a designação dos templos religiosos adotarei a denominação: "terreiro", "casa de religião"; casa seguida do nome de seu sacerdote; ou simplesmente casa. Formas adotadas por muitos religiosos "afro-gaúchos".

2 Refiro-me a grande maioria das casas, casas estas onde são cultuadas as diversas modalidades "afro-gaúchas", não apenas o "Batuque".

# UMA HISTÓRIA

# CAPÍTULO I
# UMA HIST RIA DE VIDA

Neste capítulo analiso o papel que Mãe Ieda desempenha junto à *"Quimbanda"* no Rio Grande do Sul. Principalmente por que, segundo grande parte da comunidade *"afro-gaúcha" e "afro-platina",* Mãe Ieda seria reconhecida como *"uma das precursoras desta modalidade neste Estado e nos países do Mercosul"*.

Para tanto, apresento um breve "histórico de vida" e filiação de Mãe Ieda, às diversas modalidades *"afro-gaúchas"*. Histórico este, representativo do imaginário da sacerdotisa, de sua família consangüínea e de sua descendência religiosa, bem como de sacerdotes *"afro-gaúchos"* não pertencentes à família religiosa de Mãe Ieda, através da transcrição de alguns trechos de conversas que tive com estes interlocutores.

## 1.1 UMA NOVA RELIGIOSA

### 1.1.1. DA INF NCIA À FASE ADULTA: CATOLICISMO E ESPIRITISMO

Ieda é a única filha consangüínea de João Fernandes Viana e Laudelina Oliveira Viana[1].

Segundo Dona Mosa, atualmente com 84 anos, ela e sua filha durante muitos anos freqüentaram o Kardecismo : *"Eu entrei pro Kardecismo com 15 anos. Era só mesa, tudo de branco... Trabalhei na União Espírita muitos anos"* (Dona Mosa, 2002).

Mãe Ieda conta que:

> "[...] *sou católica* [...] *Tinha uma ligação muito forte na Igreja. Eu moro na frente da Igreja Pão dos Pobres*[2]*. Fui aspirante, cantava no coro. Tinha três compromissos. Bem dizer, morava dentro da Igreja*
>
> [...]*Com sete anos eu dormia com todos os santinhos católicos, da igreja. Colocava eles debaixo do meu travesseiro.*

---

1 Sua mãe é conhecida na sua comunidade como Dona Mosa.

2 Ver plantas de localização e situação no próximo capítulo.

> [...]*Todas as noites eu tinha que borrifar água fluida sobre a cama, senão eu não conseguia dormir* [...]
> *Nesta época eu já sonhava com a religião*[1]*, só que eu não sabia o que era. Acordava de noite, com sonhos. Eu sonhava e acordava falando o boi, o boi. Eu já sonhava com o boi, mas não sabia o que era*
> [...]*Imagina, quando eu era pequena, eu e a minha mãe, a gente trocava de rua se via um despacho. Tinha medo, ai passava por outra rua só pra não passar pelo despacho*[2]*. Quem diria, hoje eu é que corto. Corto até boi."* (Mãe Ieda , 2000 e 2002).

A infância e a adolescência, em uma família humilde no Bairro Cidade Baixa teriam levado Ieda a começar a trabalhar muito cedo:

> *"Com quinze anos eu já trabalhava, era empregada. Uma semana era eu que ganhava o dinheiro na outra era a mãe. Eu entregava meu envelope fechado pra minha mãe, pra ajudar na casa. Depois que ela tirava o que precisava, eu ia pras Americanas*[3]*, comprava tudo de pulseira, brinco. Tudo bem grande, bem colorido. Eu sempre fui faceira."* (Mãe Ieda, 2003).

Aos 19 anos Ieda casou-se, pela primeira vez, com Miguel Augusto Silva. Dessa aliança teve Nara Terezinha Viana da Silva, José Carlos Viana da Silva e Miguel Augusto Viana da Silva . Estes filhos deram a Ieda seis netos: Dinarte Armando Silva dos Santos Junior; Renan Augusto Silva dos Santos ; Daline Narcizo da Silva; Carlos Augusto Santos da Silva; Valesca Narcizo da Silva; e José Lucas Narcizo da Silva.

Ieda divorciou-se, ficou viúva, e casou-se com Carlos Jair Fernandes. Este segundo casamento, teria sido realizado na *"Umbanda"*.

Os depoimentos relativos aos primeiros anos de vida de Ieda, apresentam-nos uma pessoa praticante do catolicismo e espiritismo, que compartilhava com grande parte da população rio-grandense do medo causado pela crença no *"poder do feitiço"* das religiões *"afro-gaúchas"*[4]. Por outro lado, a menina negra, de família humilde, nasceu e cresceu em

---

1 A sacerdotisa refere-se as modalidades "afro-gaúchas".

2 A sacerdotiza refere-se a "trabalhos mágico-religiosos".

3 Loja de Departamentos localizada, nesta época, no centro da cidade.

4 Este tema será abordado no capítulo VI desta dissertação.

um dos bairros que teria se constituido no passado, em berço da religiosidade *"afro-gaúcha"* da cidade de Porto Alegre, como veremos no próximo capítulo.

Os trabalhos de Correa (1988) e Oro (1996) auxiliaram-me na compreensão das relações que poderiam se estabelecer entre o momento em que a identidade religiosa seria adquirida e o momento em que o pertencimento deste religioso ao grupo se estabeleceria.

Ao se perguntar *"... Qual é o lugar que hoje nelas*[1] *ocupa o negro?"* Oro (1996: p. 151), desenvolve algumas considerações sobre a identidade dos religiosos *"afro-gaúchos"*. Seguindo a *" ... corrente situacionista, baseada em F. Barth,* [ ... Oro define identidade, como sendo] *o sentimento de pertença, corroborado, se possível*[2]*, pelo reconhecimento daqueles com os quais se dá a interação social."* (Oro, 1996: p. 152). Para Correa: *"adquirir a identidade batuqueira"* importaria em compartilhar a *"visão de mundo"* (Geertz, 1978) do *"Batuque"*, bem como ser reconhecido pelo grupo religioso. Desta forma, conforme este autor:

> *"A aquisição da identidade batuqueira ocorre principalmente na infância, nas crianças de famílias que tradicionalmente freqüentam a religião. As famílias batuqueiras, negras em sua maioria, inserem-se nas grandes redes de relações sociais que cada templo estende em torno de si.* [... No entanto, ] *há considerável número de pessoas de famílias não batuqueiras que acercaram-se e ingressaram na religião apenas na adolescência, ou mesmo adultos, mas assimilaram, em grau maior ou menor, a identidade grupal."* (Correa, 1988: p. 405-406, 413).

1 O autor se refere as religiões afro-brasileiras.

2 Grifo meu.

Assim, a interpretação de Mãe Ieda sobre seus sonhos de infância poderiam indicar um pertencimento as redes de relações que os templos estendem sobre si, descritas por Correa, ou como prefere assumir a sacerdotisa uma *"premunição"* sobre seu futuro. Esta última hipótese, constitui-se em exemplo da *"visão de mundo afro-gaúcha",* motivo recorrente entre os depoimentos de religiosos sobre seu ingresso nas modalidades *"afro-gaúchas",* podendo ser fruto da nova *"visão de mundo"* assumida por Ieda, através de uma reinterpretação dos sonhos da infância, uma construção do imaginário sobre o por quê de assumir a religiosidade *"afro-gaúcha"*.

### 1.1.2. A DESCOBERTA DAS RELIGI ES *"AFRO-GAÚCHAS"*

> *".... Eu iniciei na Umbanda. Depois esse chefe que falou que eu tinha que ... ser da nação*[1]*. ... É o Zé Maria, ... a Mãe Isaura* [ ...e, depois ] *a parte da cruzada foi o Pai Eliseu ... Então esses foram os que me abençoaram e eu não tenho mais mão de ninguém. Só tenho a mão deles. A benção deles. E são anos. E na época boa. No tempo bom"* (Mãe Ieda, 2000).

Fotografia de Mãe Isaura de Oiá fixada junto à porta do *"quarto-de-santo do Batuque"* da *"casa de religião"* de Mãe Ieda.

O depoimento da sacerdotisa nos revela sua ordem de filiação nas diversas modalidades *"afro-gaúchas"*, e a importância que seria atribuída pela sacerdotisa a estes sacerdotes em sua vida religiosa. Nas paredes da sala da *"casa de religião"*, podemos observar em local de destaque uma fotografia de Mãe Isaura, mas durante todo o período de meu trabalho de campo nunca tive contato com nenhuma imagem do Sr *"Zé Maria"* e do *"Pai Eliseu"*.

1 A religiosa refere-se ao "Batuque".

Segundo Pai Ailton da *"Oxum"*, um importante sacerdote do Rio Grande do Sul, alto funcionário do INSS aposentado, que muito ajudou na aposentadoria (por tempo de serviço) à sacerdotes *"afro-gaúchos"*:

> *"... não é de hoje que eu conheço a Mãe Ieda ... Nós nos conhecemos de muitíssimos anos. Eu tive a grata alegria de conhecer a Mãe Ieda na rua 1º de março, ... na casa daquela querida amiga que foi a Mãe Isaura da Oiá. Tô falando na década de mil novecentos e ...,* [o sacerdote faz um gesto com a mão sugerindo que o fato teria ocorrido há muito tempo]*"( Pai Ailton da Oxum, 2000).*

### 1.1.2.1. A INICIA O NA *"UMBANDA"*

Segundo Norton Correa:

> *"A Umbanda propriamente dita*[1]*, ... nasceu oficialmente no Rio, nos primeiros anos da década de 1920. Mas uma manifestação muito similar,* [...] *teria surgido no Espírito Santo, já antes da Abolição, praticada por negros de origem banto*[ ... A] *implantação* [ da *"Umbanda"*] *no Rio Grande do Sul data dos finais da década de 1920, o primeiro centro sendo fundado em Rio Grande por um oficial da marinha mercante"* (Correa, 1994: p. 16-18) .

O autor analisa o contexto em que as diversas modalidades afro-brasileiras surgiram no Rio Grande do Sul , bem como *"o peso de certos elementos culturais que se congregam"* (Correa: 1988, p. 82) nestas modalidades*"*[2]. No cap III, apresentarei algumas considerações sobre a Umbanda como praticada por Mãe Ieda. Como veremos, a dança, a música, os tambores podem ser observados nos rituais de *"Umbanda"* na casa desta sacerdotisa. Entre as *"entidades"* cultuadas encontramos *"Índios", "Caboclos", "Pretos Velhos", "Cosme e Damião"*. Mas é em relação ao sacrifício animal, oferecido a estas *"entidades"* que sua casa diferencia-se de grande parte das casas de Umbanda no Rio Grande do Sul. Na casa de Mãe Ieda, o *"sacrifício animal"* pode ser observado entre as

1 Sobre as Origens da Umbanda, Quimbanda e a modalidade afro-brasileira dos orixás, sugiro ver Motta (1991 b; 1997), Ortiz (1978).

2 Especificamente sobre estas modalidades praticadas no Rio Grande do Sul, ver Correa (1988: 82-91; 1994), Oro (1993; 1994).

práticas rituais da *"Umbanda"*. Nesta, como nas demais modalidades praticadas por Mãe Ieda, a transmissão do conhecimento religioso é feita através da oralidade[1].

Quanto ao seu ingresso na *"Umbanda",* a sacerdotisa afirma:

> *"Eu não conhecia. Eu fui vê uma festa de Iemanjá na praia e recebi uma entidade* [... Eu tinha ]*19 anos. Fazia um mês que eu tinha me casado. E chegou minha entidade. Quando minha entidade subiu, eu fiquei mal. Aí me levaram pro Pronto Socorro, que era da gravidez. Eu estava no primeiro mês de gravidez. Aí minha entidade chegou de novo. E disse que não era problema. Que eu tinha que procurar uma terreira, uma casa de religião.* [A *"entidade"* seria o ] *Cacique Supremo da Montanha* [... e ] *meu pai-de-santo na Umbanda era o Pai Zé Maria que trabalhava com Boiadeiro João Carreiro e Ogum da Lua. .."* (Mãe Ieda, 2000).

A *"Festa de Iemanjá"* mencionada pela sacerdotisa faz parte tanto do calendário católico quanto do calendário afro-brasileiro do Rio Grande do Sul. Neste Estado, como na Bahia, *" Iemanjá ... é associada com a nossa Senhora dos Navegantes* [...] *No dia 2 de fevereiro*, [...] *há a maior festa popular do Rio Grande do Sul, dedicada à santa"* (Correa, 1988: 313). Nesta festa, católicos e *"afro-gaúchos"* mesclam-se em procissões nas ruas de Porto Alegre e praias do Rio Grande do Sul, segundo seu depoimento, Ieda estaria na procissão em meio a multidão de católicos, para homenagear Nossa Senhora dos Navegantes.

Em meio à possibilidade de contato com todas as modalidades *"afro-gaúchas",* nesta festa tão importante para os religiosos rio-grandenses, a filiação de Ieda primeiro à *"Umbanda"* poderia estar relacionada ao fato de sua mãe consangüínea ter afirmado que na época em questão seria adepta do*"Espíritismo*". Segundo Correa a *"Umbanda"* seria a modalidade *" mais próxima do espiritismo kardecista do que as outras formas rituais"*(1988: p. 85).

No depoimento, a sacerdotisa relaciona seu ingresso a um possível problema de saúde.

É importante neste momento, refletir sobre autores que contribuíram para a compreensão e análise dos motivos que levariam pessoas ao ingresso nas religiões afro-brasileiras. Sendo assim, segundo Roberto Motta[2]:

---

1 É importante salientar, que para alguns "filhos de santo" a sacerdotisa mostra fotografias e vídeos de rituais "mágico-religiosos".

> *"Não existe provavelmente religião que não seja,* [...] *terapêutica, ou que não signifique resposta a aflição, ... a resposta religiosa aos grandes problemas existenciais* [ ... , bem como] *a aflições do cotidiano* [ ... Os praticantes do ] *Xangô de Pernambuco* [[1]..]. *se encontram essencialmente voltados para a solução de seus problemas concretos da vida neste mundo.* [ ... Sendo] *o conjunto da religião que tem valor terapêutico*, [ .. expresso] *num conceito fundamental, que é a obrigação ... Todos os outros atos do culto levam ao sacrifício ou dele derivam. Mas,*[. ..] *os santos logo repartem com seus devotos as ofertas que deles recebem."* (Motta: 1998, p. 170).

Neste sentido, segundo o autor, os religiosos acreditariam que o não cumprimento das obrigações religiosas poderia gerar problemas de saúde, bem com o oferecimento de *"sacrifícios aos santos"* poderia curar.

Para Correa: *"as razões do ingresso e freqüência, em todas as modalidades, são, pela ordem: saúde e, praticamente juntas, questões sentimentais e econômicas"* (1994, p. 14).

Segundo Silva, ainda que:

> *"o ingresso nestas religiões, embora tenha diferentes motivos, na maioria dos casos ocorre por uma situação de crise ou desagregação econômica, psicológica, emocional* [ ... Para a autora:] *tanto a doença como a cura aparecem como sendo os principais fatores responsáveis pelo grande número de fiéis que as religiões afro-brasileiras congregam"* (2000, p. 1 - 3).

O mal-estar mencionado pela sacerdotisa teria sido em um primeiro momento vinculado a problemas com a gravidez, ou seja, com sua filha, fato que segundo a sacerdotisa teria ocasionado a sua filiação a outra modalidade *"afro-gaúcha"*, conforme veremos a seguir. No entanto, a sacerdotisa enfatiza a idéia de sua predestinação à religiosidade *"afro-gaúcha"*, conforme já expressa e analisada em relação a seus sonhos de infância. Neste sentido, Silva relaciona a possibilidade de cura deste sofrimento, ao fato deste *"indivíduo* [ ...(ela)] *trabalhar na religião, ou seja, se filiar a religião"* (2000, p. 5).

1 Idéias que podem ser relacionadas as religiões afro-brasileiras em geral.

### 1.1.2.2. A INICIA   O NO *“BATUQUE”*

O *“Batuque”,* segundo Correa:

> *“surgiu no Rio Grande do Sul no século passado* [...] *Coruja, um cronista do início do século refere que num templo de Batuque, em Porto Alegre, o da famosa Mãe Rita, também se ensaiavam os ‘cacumbis’ ”* (1994: p. 12).

Em sua dissertação de mestrado: *“Os Vivos, Os Mortos e os Deuses,* [ Correa realiza um] *estudo antropológico sobre o Batuque no Rio Grande do Sul”*, analisando o contexto em que esta modalidade surge no Rio Grande do Sul , bem como *“o peso de certos elementos culturais que se congregam”.* Segundo este autor:

> *“ ... A filiação* [ ... ao *“Batuque”*] *corresponde à aquisição de um ethos e uma cosmovisão característicos ... Com representações similares as dos deuses gregos, os orixás  tem acentuado caráter de humanidade. Tais representações são conhecidas através de histórias míticas tradicionais transmitidas oralmente ... Estas histórias também são dramatizadas via danças sagradas, ... que contribuem decisivamente para a construção da identidade individual e coletiva do grupo* [...]*”* (1988: sumário)

No trabalho acima mencionado, as especificidades desta modalidade afro-brasileira no Rio Grande do Sul podem ser compreendidas. Como o autor evidência, *“Chamam-se ‘lados’ os grupos tribais aos quais o filiado atribui sua origem étnica. Cada lado corresponde, a formas rituais diversas.”* (1988: p. 71). Nos próximos capítulos, descreverei algumas especificidades das praticas rituais e panteão do *“Batuque”* na casa de Mãe Ieda.

FEDERAÇÃO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

AFROBRAS

CERTIFICADO

Concedemos a IEDA MARIA VIANA DA SILVA - MÃE IEDA DO OGUM, como

Ministro Religioso da Religião Afro Brasileira na condição de YALORIXÁ

na cidade de PORTO ALEGRE no Rio Grande do Sul

Porto Alegre, 16 de julho de 1962

PRESIDENTE
JORGE VERARDI

SECRETÁRIO

Segundo registro da AFROBRAS (Federação da Religião Afro-Brasileira), Mãe Ieda teria se inscrito nesta federação *"na condição de Ialorixá"*[1], no ano de 1962.

Os depoimentos a seguir, apresentam-nos motivos relatados pela religiosa e sua família consangüínea para seu ingresso no *"Batuque"*, bem como sua ascendência religiosa. Segundo Mãe Ieda: *"Eu entrei pra Nação pra segurar o meu primeiro nenê.* [... Eu tinha] *20 anos* [... E minha *"mãe de santo",* era ] *Mãe Isaura da Oiá. ..."* (Mãe Ieda, 2000).

Sua filha consangüínea explica que:

> *"Minha mãe de santo era a falecida Isaura da Iansã*[2]*, que era a mesma da mãe, nós somos irmãs de santo... Sai da barriga e entrei* [...] *Porque eu já vim com problemas de saúde, né. Então eu entrei. Eu entrei primeiro que a mãe, pra vim a mãe atrás. ... Primeiro eu, porque a mãe ainda não era do lado da Nação. E aí, a mãe teve que entrar por causa do meu problema de saúde, né."* (Nara, 2000)

A partir de sua iniciação nesta modalidade, Ieda seria conhecida pela comunidade religiosa *"afro-gaúcha"* como Ieda do *"Ogum"*. É importante salientar, que no Rio Grane do Sul, os religiosos *"afro-gaúchos"* acreditariam não poder ter consciência (saber) de *"terem entrado em transe por orixás"*[3], porém, esta possibilidade se encontraria socialmente instituída através da intervenção ritual de sua *"mãe de santo"*. Desta forma, teria se normatizado a possibilidade da religiosa oferecer seu "*próprio corpo,"* (Motta, 1998: p. 177) *"tornando-se* [...o *"Ogum"*] *aos olhos dos espectadores"* (Giball, 1989: p. 5 ). Os religiosos também acreditariam, que a partir dos primeiros *"transes"*, seu *"orixá terá de ser ensinado"* (Mãe Ieda: 2002), ou seja, teria de aprender os papéis que a ele

1 Conforme registro nesta federação apresentado em anexo.

2 Sobre os nomes dos "orixás" no Rio Grande do Sul, sugiro ver a obra de Correa (1988).

3 Tecerei maiores considerações sobre esta crença no capítulo III, desta dissertação.

seriam destinados no sistema religioso. No capítulo III, descreverei o *"transe"*, como observado durante cerca de dez anos de observação participante junto à comunidade *"afro-gaúcha"*.

Como muitos dos relatos sobre o ingresso de mulheres nas modalidades *"afro-gaúchas"*, principalmente no *"Batuque"*, o discurso de Mãe Ieda relaciona sua filiação a esta modalidade a problemas com sua filha, ainda no período da gravidez. Como menciona Silva: *"o sofrimento de um indivíduo, na visão religiosa, pode resultar da ação de forças sobrenaturais dirigidas a uma pessoa que participe de suas relações mais próximas"* (2000: 4). No caso de Mãe Ieda e sua filha consangüínea, segundo estas, a mãe teria sofrido durante a gravidez de problemas que estariam relacionados a saúde de sua filha. Ou, poderíamos pensar, seguindo a análise da autora sobre a visão dos religiosos em relação ao sofrimento e a *"lei da contiguidade dos atos mágicos"*, evidenciada por Mauss (1974), que ambas acreditariam que a filha poderia ter problemas de saúde devido a *"trabalhos mágico-religiosos"* que teriam sido dirigidos a sua mãe. Em ambas as hipóteses, a causa e o tratamento *"religiosos"* que teriam sido dispensados a filha poderiam ser analisados segundo a *"lei do contágio"*[1] onde a parte vale o todo.

Enquanto Mãe Ieda, segundo os depoimentos já apresentados, só teria conhecido as religiões *"afro-gaúchas"* na fase adulta, seus filhos *"nasceram e cresceram dentro da religião"*. Em relação ao segundo filho, Mãe Ieda nos relata que:

> *"O Zeca foi o único que não nasceu no hospital. Foi um pedido de um Xangô, o Xangô da falecida Mosa. O Xangô veio e disse que esse seria dele. Então quando chegou a hora do parto o Xangô veio aqui em casa. Foi o Xangô que fez o parto, e depois levou o Zeca nos braços pro quarto-de-santo. Foi mostrar pros Orixás.* [ a sacerdotisa mostra o ato com seu próprio corpo, com os braços erguidos a frente, um pouco acima da cabeça, como que segurando o recém nascido que o *"Orixá"* estaria apresentando.] *Depois o Xangô colocou o Zeca em uma gamela. Nem sei se tinha tesoura ou não. Mas foi assim que o Zeca nasceu."* (Mãe Ieda, 2003)

1 Sobre a "lei do contágio" ver Mauss (1978).

A noção de *"sagrado amplo* [...] *que media ou permeia praticamente todos os momentos e acontecimentos do cotidiano"* (Correa, 1988: p. 42) pode ser compreendida através da história contada pela sacerdotisa sobre o nascimento de seu segundo filho.

Encontrei vários relatos em um artigo de Silva sobre os nascimentos de crianças em terreiros no Rio Grande do Sul. Em um destes relatos, segundo Mãe Maria da Oxum:

> *" As crianças antigamente nasciam em casa. Tinha as parteira e os Orixás pra ajudá. Quando a gente ia ter a criança, os Orixás, a mãe Oxum e a mãezinha Iemanjá, chegavam. Muitas vezes, a parteira nem fazia nada. Os Orixás se encarregavam de fazer o parto e apresentá pro peji, prá lua; pra natureza. Era muito bonito. E, esta criança era guardada, segura, protegida pelos nossos deuses, mesmo que ela não fosse, quando grande, da religião, mas era da casa, da raiz, da fé." (Mãe Maria da Oxum, 1980)"* (2002: p. 9).

#### 1.1.2.3. INICIA O NA *"QUIMBANDA"*

Segundo Correa: "os *primeiros templos* [ ... da] *mais recente* [ ... modalidade *"afro-gaúcha"*, devem ter sido] *fundados possivelmente nos anos 50".* (1994, p. 33).

Segundo a sacerdotisa, sua história na *"Quimbanda"* teria começado cerca de três anos após sua filiação à *"Umbanda"*:

> *" ... daí a uns três anos, aí entrei pra parte da Quimbanda* [...]
>
> *Eu comecei,eu era cambona dos Exu, eu não recebia Exu, eu cuidava dos Exu da terreira na qual eu trabalhava* [...]. *A terreira era no Beco do Carvalho. E a minha mãe era de lá, nós era de lá, nós era um grupo grande. E eu camboneava, eles iam pra rua com cachaças, pra cuidar, pra não caí. ... E aí veio o Seu Sete, né. Na época ele não falava, era todo torto, comia vela, comia vidro, comia não sei o que* [...] *A minha entidade, o meu Exu, ele teve que se cruzar porque o Seu Sete veio muito forte. Aí eu entrei pra outra casa aonde tinha Exu. Aonde o pai era, ... o Pai Eliseu do Ogum."* (Mãe Ieda, 2000).

Percebe-se que neste depoimento, a sacerdotisa teria se referido primeiro à *"Exus da Umbanda"* ao mencionar a casa onde era *"cambona"*, e depois, ao mencionar que teve de *"entrar para outra casa onde tinha Exu"*, refere-se ao *"Exu da Quimbanda"*. Conforme o depoimento da sacerdotisa, sua iniciação estaria vinculada à necessidade que a religiosa julgava ter de filiar-se a esta nova modalidade expressa através da *"experiência do transe"*.

Através do depoimento acima, percebe-se que a religiosa *"afro-gaúcha"* parece controlar as fronteiras do mundo humano com o sobrenatural, e saberia relacionar as forças da natureza com a cultura, a vida com a morte, os poderes universais com os interesses particulares, enfim segundo Silva: o *"poder de cima* [ ... com os] *poderes de baixo* [ Segundo a autora,] *o poder de cima é tudo que está ligado ao sobrenatural, e o poder de baixo, aquilo que se refere diretamente aos homens, ao humano."* (1997, p. 7). Estes domínios, parecem criar uma ética no código de comportamento humano. No que tange a ligação entre o homem e às *"divindades"* e *"entidades"*.

### 1.2. M E IEDA E "SEU SETE": MAIS DE 40 ANOS DE HIST RIA

Mãe Ieda é responsável pela ala das baianas de diversas escolas de samba de Porto Alegre; é também *"mãe-de-santo",* madrinha e ou *"protetora"* de muitos músicos, carnavalescos, escolas de samba, casas noturnas. Muitas dessas baianas e seus filhos consangüíneos são religiosos *"afro-gaúchos"*, sendo alguns integrantes da família de Mãe Ieda. No ano de 2001, a camiseta usada nos ensaios, pelos integrantes da ala das baianas de uma das escolas de samba de Porto Alegre, tinha estampada na frente a frase: *" Ala das baianas de Mãe Ieda"* , e uma fotografia de uma mulher de joelhos beijando a mão de Mãe Ieda[1], esta última vestia uma roupa que parecia ser uma roupa de religião[2].

1 O cumprimento ritual de beijar a mão dirigi-se muito mais ao " orixá" deste religioso, que a pessoa propriamente dita.

2 Refiro-me a uma bata com renda, e uma saia rodada usada com uma saia de armação por baixo, todas as peças eram brancas. Esta é uma roupa usada nos rituais do Batuque, como veremos no capítulo III as vestimentas usadas nas diversas modalidades "afro-gaúchas" são bastante distintas.

Em 2003, devido a problemas de saúde de Mãe Ieda restringiu muito sua participação pessoal no carnaval. Neste ano, foi

Presidente da ala das Baianas da Academia de Samba Integração do Areal da Baronesa, escola de samba cuja maior parte dos componentes pertencem a comunidade do Areal da Baronesa[1],

Co-responsável[2] por uma das alas da Tribo Carnavalesca Os Comanches,

Baiana na escola de samba do grupo especial Bambas da Orgia,

Baiana na escola de samba Império da  ona Norte.

Seus problemas de saúde não modificaram o papel que sua casa assume, no período do ano que antecede ao carnaval, enquanto “QG das baianas” tanto de Porto Alegre quanto da região metropolitana. Durante o dia a movimentação na casa é intensa, principalmente relacionado-se a organização das listas com integrantes de alas de baianas para diversas escolas, incluindo nomes, endereços, tamanhos de fantasias e número dos calçados. São ligações telefônicas de baianas querendo sair no carnaval com Mãe Ieda, e, de presidentes de escolas de samba solicitando baianas, inclusive de presidentes de escolas em que Mãe Ieda não desfilou neste ano. Em muitas destas, Mãe Ieda desfilou e foi presidente da ala das baianas em outros anos. Na maioria destas escolas as baianas integrantes destas listas não pagam suas fantasias. É necessário conferir datas e horários dos desfiles, pois muitas dessas baianas sairão no máximo de escolas possível.

Para muitas mulheres é a época do ano em que tudo seria possível[3], inclusive “[...] *brilhar, ficar bonita, se divertir, ser feliz, beber, dançar, esquecer do mundo real* [...]”. Nos últimos dias, antes do carnaval, esta movimentação intensifica-se mais ainda. É necessário acertar os últimos detalhes, confeccionar partes de fantasias, conferir tudo. As noites das segundas-feiras são dedicadas as “Sessões de Quimbanda”, que serão descritas no capítulo

1 As relações de Mãe Ieda com esta comunidade, bem como a importância da comunidade na história da religiosidade “afro-gaúcha” e do carnval em Porto Alegre será descrita ao longo desta dissertação.

2 A responsabilidade desta ala foi dividida com sua filha consangüínea.

3 Sobre o papel do carnaval,   as fantasias, do cotidiano e do trabalho na cultura brasileira ver as obras de DaMatta: Carnavais, Malandros e Heróis; e O que faz o Brasil, Brasil  .

III. As demais noites são dedicadas aos ensaios nas escolas, e a churrascos regados a samba, pagode e cerveja, na casa de Mãe Ieda.

A edição da Revista Conexão Negra, uma publicação da Organização Não – Governamental CECUNE ( Centro Ecumênico de Cultura Negra) publicada logo após o carnaval de 2003 , conforme seu editorial, apresentou reportagens sobre: *" As Mulheres Negras* [ ... que se destacaram] *em diversas áreas – do universo cultural ao da saúde física e mental, passando pela educação, profissionalização, assistência jurídica e psicológica."* (Santanna, 2003: p. 28). Entre estas reportagens, a crônica *"Os Negros e o Carnaval"*[1]. Nesta, uma fotografia de Mãe Ieda, em primeiro plano, desfilando de baiana, foi selecionada para representar a resistência negra no carnaval. Segundo Santanna[2], o carnaval:

CULTURA

Crônica

Os Negros e o Carnaval

por Wania Santanna

> *"há muitos anos deixou de ser uma pura manifestação cultural negra. Os blocos afro no Nordeste e as escolas de samba no Sul e Sudeste são espetáculos cinematográficos preparados para serem filmados.* [...Cujo] *comando da festa é branco* [... e os negros que se destacam na atualidade] *são símbolos de uma época que se foi ... Porém há uma esperança: podemos ouvir os tambores pulsando e ouvir a massa afro-descendente cantar enredos sobre João Cândido – O Almirante Negro e relembrar sempre que Zumbi não morreu atoa."* (Santanna, 2003: p. 28).

Também gostaria de destacar a relação de Mãe Ieda com a *"Rua do Perdão"*, sendo representativo o papel que a sacerdotisa desempenha na comunidade carnavalesca do Rio Grande do Sul. Alguns movimentos negros, como o Bloco Ilê Mulher, bem como personalidades do carnaval de Porto Alegre, como o Professor Waldemar Moura Lima, um dos mais antigos carnavalescos do Rio Grande do Sul, mais conhecido como Pernambuco, empenham-se em *"Resgatar o carnaval da 'Rua do Perdão', que costumava reunir centenas de foliões* [ ... desde o século I até a] *década de 80, na Rua da República, no*

---

1 Apresentada em anexo.

2 Escritora do artigo: Wania Santanna.

*bairro Cidade Baixa"* (CORREIO DO POVO 20.02.2002). Durante quase vinte anos este evento foi impedido de acontecer, conforme o texto[1] que instituiu a Comenda Resistência Civil Escrava Anastácia:

> *" Após ... anos de violenta* ***agressão*** *(dita legal) a qual impediu a continuidade da RUA DO PERDÃO, (um espaço aberto para o povo) Centro e Resistência e Resgate da Cultura Negra e Afrodescendente, estamos de volta.* [ ... Com uma] *homenagem as mulheres* ***Negras*** *que historicamente têm sofrido as maiores violências, desrespeito e agressões por serem Negras, Mulheres e via de regra, pobres, e que a despeito de tudo, têm lutado para conquistar direito de serem iguais, mantendo dignidade e a fibra das ancestrais guerreiras Quilombolas, criamos a COMENDA RESISTÊNCIA CIVIL ESCRAVA ANASTÁCIA, a qual será oferecida a HOMENS e MULHERES que em sua trajetória de vida se mostraram comprometidos com nossas Raízes Negras ..., a seu jeito e modo têm, nossos homenageados, defendido nossa ancestralidade* [ entre nossos homenageados a] *Yalorixá Mãe Ieda"* (Pernambuco, 1999).

Mãe Ieda, uma das carnavalescas, que se reunia na *"Rua do Perdão",* foi uma das sete pessoas homenageadas no evento que acabo de mencionar acima, ocorrido em 1999. No entanto, este evento não pôde ser realizado na Rua da República, acontecendo na Travessa Luís Guaranha, onde se localiza a Comunidade do Areal da Baronesa. No ano de 2003, finalmente os carnavalescos puderam reunir-se novamente na Rua da República, na *"Rua do Perdão"*, entre estes, encontrava-se Mãe Ieda.

Foi neste mesmo bairro, onde se localiza a *"Rua do Perdão"*, e onde Ieda nasceu, cresceu e abriu sua *"casa de religião",* que o compositor boêmio Lupicínio Rodrigues também viveu. Este artista consagrado nacionalmente na década de trinta, foi um dos mais importantes compositores de "samba-canção". Suas músicas tratam de2003, finalmente os carnavalescos puderam reunir-se novamente na Rua da República, na *"Rua do Perdão"*, entre estes, encontrava-se Mãe Ieda.

Foi neste mesmo bairro, onde se localiza a *"Rua do Perdão"*, e onde Ieda nasceu, cresceu e abriu sua *"casa de religião",* que o compositor boêmio Lupicínio Rodrigues também viveu. Este artista consagrado nacionalmente na década de trinta, foi um dos mais importantes compositores de "samba-canção". Suas músicas tratam de temas como a dor

1 Uma cópia deste ofício e da placa entregue a Mãe Ieda encontram-se entre os anexos.

de cotovelo , amores fracassados e traídos. Uma de suas composições, Se Acaso Você Chegasse foi regravada com estrondoso sucesso em 1959 por Elza Soares. Entre os numerosos intérpretes de suas músicas: Paulinho da Viola, Caetano Veloso, Elis Regina, izi Possi, Leny Andrade e Gal Costa. Mas seus mais importantes intérpretes são: Jamelão, que gravou dois discos dedicados à sua obra, e Lurdes Rodrigues, uma das divas da música popular no Rio Grande do Sul. A cantora foi homenageada pela Câmara Municipal de Porto Alegre com o Prêmio Artístico Lupicínio Rodrigues, em 2002.

Neste sentido, destaco a homenagem que a Lurdes Rodrigues e Lupicínio Rodrigues Filho dedicaram a Mãe Ieda, enquanto representação das inúmeras homenagens feitas à sacerdotisa pela classe musical do Rio Grande do Sul. No ano de 2003, por ocasião do dia das mães, na casa de shows "Se Acaso Você Chegasse", a cantora dirigindo-se ao público e especialmente a Mãe Ieda:

*"... Este nosso espetáculo é totalmente dedicado às mamães ...Esta figura humana fantástica que é considerada a mãe de todos principalmente na nossa classe musical. Uma mulher fantástica que, dentro de suas obrigações, dentro da sua religião, sua casa hora é um albergue, hora é um jardim de infância, hora é a casa de todos os amigos. Porque independente de todas as suas atividades ela é uma pessoa sempre preocupada com aquele que tem muito pouco. Então na sua casa é constante se ver filhas auxiliando as crianças, auxiliando os mais necessitados, os meninos de rua. Fazendo da sua casa a casa de uma grande mãe! Dentro da religião uma pessoa respeitadíssima em todo o Brasil. Ela que sempre representou o nosso Rio Grande do Sul nos grandes encontros de religião pelo Brasil afora e também no exterior. Então produção, com aprovação do Dr Lupicínio Rodrigues ela foi escolhida para ser homenageada desta noite e assim homenagearmos a todas as mães. O nosso aplauso, o nosso carinho, com muito amor: À Mãe Ieda do Ogum!"* ( Lurdes Rodrigues, 2003).

O depoimento de Lurdes Rodrigues, expressa a importância da religião no papel que Mãe Ieda desempenha junto a classe musical, bem como o prestígio da sacerdotisa junto a sua comunidade religiosa.

Segundo Mãe Ieda:

> *" Seu Sete cuida dos músicos. Não de Porto Alegre. Os músicos! ... Seu Sete é da linha da Quimbanda, mas na linha de Rei, ele conviveu com esse tipo de pessoas e fez amigos. Hoje no mundo ele cuida dos músicos. Olha que já passou músicos aqui nessa casa. Cantor, cantora, pessoas importantes ... O sapato que Seu Sete tem, quem deu foi o Giró[1] "* ( Mãe Ieda, 2003).

Segundo Gê, um músico importante da noite porto-alegrense: *"ela[2] não deixa nenhum músico sem proteção, sem um banho, sem um axé. Com ou sem dinheiro, todo mundo sai daqui com proteção."* (Gê, 2003).

Durante o período de meu trabalho de campo, pude observar muitos carnavalescos e músicos procurarem a casa de Mãe Ieda para que esta *"jogasse búzios, fizesse banhos ou trabalhos"*. Em outros momentos, pude observar alguns destes atores sociais freqüentando as *"Sessões de Quimbanda"* de Mãe Ieda, nestes casos estariam procurando a intervenção *"mágico-religiosa"* de "Seu Sete". Como por exemplo, na sessão em que "Seu Sete", segundo Gê: *"... preparou[3] meu violão. Seu Sete nunca me deixou na mão. Muitas vezes, protegeu a mim e meu violão. Eu perdi meu violão. E ele me deu este."* (Gê, 2003). Nas festas religiosas e "sociais", como veremos ao longo desta dissertação, a comunidade carnavalesca e a classe musical participam ativamente. Muitos deste atores sociais envolvem-se em atividades relativas a preparação e realização destes eventos. Como podemos observar no depoimento de Paulinho do Banjo, um dos artistas mais importantes do cenário musical do Rio Grande do Sul. Paulinho do Banjo e Gê participam da história da música no Rio Grande do Sul desde a época de Lupicínio Rodrigues. Ao falar sobre o almoço realizado para arrecadação de fundos para os rituais em *"Comemoração ao Aniversário de Seu Sete"* no ano de 2003, Paulinho do Banjo e Mãe Ieda contam:

---

1 Músico de destaque no Rio Grande do Sul.

2 Refere-se a Mãe Ieda.

3 O músico refere-se a práticas rituais.

*“_ Tinha um time, assim ó, de primeira! Montado na hora!*
*_ Fizeram uma homenagem especialmente pro Seu Sete.*
*_ Um repertório que nem sei se consigo fazer de novo. ... A hora que o samba pegou, bá!!! .. . Dá pra dizer, a quantos anos não sai um samba aqui[1]?*

Um samba aqui na frente dele ... E sempre se tocava aqui. Fazia a segunda copa aqui.

Tocar pro Homem mesmo[2]

E esse Domingo foi feito aqui, arrancou-se aqui. O Cidade[3] tocando Sax.

Destruiu ... Não, os pagodes do Seu Sete são diferentes dos pagodes do Pai Ogum[4]

Bom eu trouxe duas pessoas que faziam anos que não vinham aqui na sua casa. Pessoas que não são de religião. E depois o Homem me atirou lá pra dentro da casa dele. A mão afrouxou. Mão, garganta. Bá , o Homem liberou tudo. Veio música assim que eu nem imagino, quinhentos anos que eu não cantava. Ah, é festa então vamos fazer festa ” *(Paulinho do Banjo e Mãe Ieda, 2003).*

Conforme os depoimentos acima, poder-se-ia supor que tanto religiosos *“afro-gaúchos”* como pessoas não iniciadas perceberiam a comunidade religiosa de Mãe Ieda composta por domínios do sobrenatural. Observa-se que a sacerdotisa seria capaz de se nutrir em cada um desses domínios e auxiliar a todos no complexo viver dos músicos, principalmente na cidade de Porto Alegre.

Apresento entre os anexos, outras homenagens dedicadas a Mãe Ieda pela comunidade carnavalesca e classe musical do Rio Grande do Sul, através de reproduções de placas, diplomas e troféus que constituem o álbum de parede que descrevo no próximo capítulo.

Mãe Ieda é um dos religiosos porto-alegrenses que se destaca em um *“processo de dar visibilidade as religiões afro-gaúchas”*, principalmente à *“Quimbanda”,* fora dos limites das *“casa de religião”*.

1 Refere-se ao “Omoté do Seu Sete”.

2 Refere-se ao “Seu Sete”.

3 Integrante do Grupo Produto Nacional.

4 A sacerdotisa fala sobre os pagodes que são organizados para a realização das festas em homenagem a “entidade” e “divindade”.

Segundo Mãe Ieda:

> *"..Não existia Exu na praia ... E eu fazia em Tramandaí[1] ...Dois de fevereiro, mas eu ia com Exu . Primeiro eu comecei com a Umbanda* [...] *o primeiro Exu que botou boné, que usou sapato ... foi Seu Sete. Realmente foi o primeiro Exu que chegou na praia, de capa e de boné, foi um comentário ... Ele ia fazer o ritual, as bênçãos pro povo. Tinha uma fila de 200 pessoas. A gente saia daqui11 horas, chegava lá mais ou menos uma hora. Porque não era tanta gente como tem hoje. E era meio dia ainda e a fila tava aguardando. Trabalhando no sol! Então Seu Sete se fez muito conhecido ..."*

Muitos dos atuais praticantes da *"Quimbanda"*, teriam conhecido "Seu Sete" mesmo antes de se filiarem a esta modalidade. O teriam conhecido, nos rituais que Mãe Ieda fazia na praia no dia 2 de Fevereiro, em homenagem à Iemanjá. Como nos contam o *"Exu do Lodo"* do Pai Ailson e *"Seu Sete das Almas"* de Pai Idi:

> "*Seu Sete, o Exu que há trinta anos atrás girava na beira duma praia às 10horas da manhã. E aonde o Seu Idi. O seu Idi não eu. O seu Idi o conheceu na praia. .... Essa bagagem que ele traz, ... Então quando eu vi Seu Sete, fazem muitos anos"* ( "Seu Sete das Almas" do Pai Idi, 2003)

> *"... No dia dos Namorados eu tive na casa do Sete Encruzilhada. Como todo ano eu vou. Tava tudo muito bom, muito lindo, maravilhoso ... Então eu tomei a liberdade de convidar pra minha casa. Que seja a primeira de muitas e muitas e muitas noites. .... E eu chamo o Exu das Sete Encruzilhada de meu pai. Que é o primeiro que eu vi aqui dentro dessa terra. Antes de eu vir no corpo do Ailson. Quem me fez foi outra pessoa. Mas quase*

---

1 Tramandaí possui a maior população entre as populações das praias do litoral do Rio Grande do Sul.

> *Todos saíram dessa raiz. Quase todos. Sempre eu gosto de conversar e de dizer. Uns dizem que é discurso, outros falam que é bobagem, outros dizem que é sucesso. Mas é muito importante falar a verdade quando tem tantos colegas*[1] *e tantos amigos reunidos, juntos num lugar. Então temos que conversar. Meu povo. A muito tempo atrás foi esquecido o ritual do agradecer. Hoje eu tô no corpo do Ailson agradecendo a todos que giram comigo. Ao Exu das Sete Encruzilhadas, ... Que quando eu fui feito há vinte anos atrás, ... viu o começo da minha jornada ..." ("Exu do Lodo"* do Pai Ailson , 2003).

Representativo do pensamento de muitos religiosos, o depoimento acima salienta a importância de "Seu Sete", enquanto precursor da *"Quimbanda"*[2] no Rio Grande do Sul. Segundo estes interlocutores, Mãe Ieda foi a primeira religiosa a levar *"Exus"* e *"Pombas-gira"* para a beira da praia para homenagear a *"divindade do mar".*

Além dos eventos já mencionados, ao longo dos anos, enquanto sacerdotisa *"afro-gaúcha*", Mãe Ieda também vem participando de inúmeros eventos religiosos realizados em locais públicos. Entre os eventos públicos que observei e já mencionei, encontrei: Mãe Ieda na *"Homenagem a Oxum"* promovida pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre no ano de 1996; e *"Seu Sete"* em uma das festas públicas em *"Homenagem ao Povo Cigano"* promovidas pela Mãe Áurea da *"Oxum"*. Neste último evento, entre as *"entidades"*[3] que receberam atenção especial de Mãe Áurea se encontrava *"Seu Sete"*. Este evento anual, era realizado[4] em um dos parques mais importantes de Porto Alegre, localizado em uma zona nobre desta cidade.

Destaco ainda, referente a este *"processo de dar visibilidade a Quimbanda fora dos limites dos terreiros"*, uma reportagem sobre *"Quimbanda"* em sua casa. Em 1999 Mãe Ieda foi procurada pela rede de televisão regional[5] de maior audiência para realização desta

---

1 A "entidade" refere-se aos "Exus e Pombas-gira" presentes.

2 Refiro-me a Quimbanda de "Exus e Pombas-gira" enquanto representações da sociedade boêmia do Rio de Janeiro das décadas de 1920-30, como descreverei no capítulo III.

3 Referi-me aqui aos religiosos em transe.

4 A pressão dos porto-alegrenses, principalmente dos moradores do bairro em que este parque se encontra, salientando-se a participação de ciganos ricos entre estes moradores, acabou conseguindo que estas festas não fossem mais realizadas no referido parque.

5 Esta re ortagem foi apresentada em um telejornal veiculado nos três países da região Sul do Brasil, pela Rede Brasil Sul de Televisão – RBS TV, filial regional da Rede Globo.

reportagem, que teve grande repercussão entre a comunidade *"afro-gaúcha".* Sobre esta grande polêmica que se gerou, Pai Alfredo do *"Xangô"* comenta:

> *"... Teve esse programa de televisão. Essa coisa ai que aconteceu. Isso ai. Mas a Zero Hora bateu na casa dela. Ela não foi atrás chamar a Zero Hora pra Zero Hora filmar a casa dela. A Zero Hora bateu na casa dela. Então ela é uma pessoa de nome .... Mãe Ieda, ela é uma mãe-de-santo de nome ... Porque em matéria de Exu ela é soberana. Ninguém combate ela, entendeu ..."* ( Pai Alfredo do *"Xangô"*, 2000)

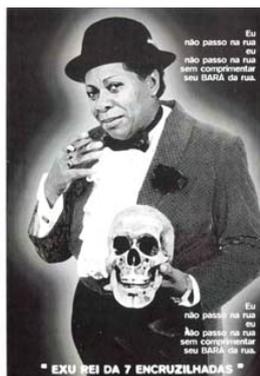
No capítulo IV descreverei esta reportagem e tecerei algumas reflexões sobre as repercussões desta reportagem, principalmente junto a sacerdotisa e sua família religiosa. No momento, saliento as relações que teriam se estabelecido entre o crescente prestígio", de Mãe Ieda e *"Seu Sete"*, junto aos diversos grupos citados e as ações da sacerdotisa, dentro e fora dos limites de sua *"casa de religião".* Prestígio este que poderia ser percebido através dos depoimentos, homenagens, e especialmente através das redes de relações de Mãe Ieda e *"Seu Sete".*

Através de observação participante realizada casa de Mãe Ieda, percebi uma família religiosa constituída majoritariamente de negros, sendo eles: pessoas comuns, empresários e personalidades da noite, do carnaval e da música rio-grandenses, como já descrevi, bem como, de alguns *"filhos de santo"* argentinos e uruguaios. Entre os visitantes das festas religiosas e *"sociais",* "simpatizantes"[1], "clientes e protegidos"[2], encontrei também atores do cenário político municipal e estadual.

Neste sentido, destaco que alguns dos políticos inseridos na rede de relações de Mãe Ieda estabelecem elos formais com a sacerdotisa (e sua família religiosa), por vezes materializados, com, por exemplo, em convites de *"aniversário de Seu Sete".*

---

1 O termo simpatizante será utilizado ao me referir as pessoas que, sem passarem por iniciação ritual, freqüentam regularmente, uma mesma casa ou conjunto de casas, principalmente por ocasião das festas religiosas, sem valerem-se dos serviços mágico-religiosos oferecidos por estes sacerdotes.

2 Refiro-me as pessoas que, sem passarem por processo de iniciação ritual, buscam nas religiões "afro-gaúchas" a solução de suas aflições específicas através das trocas simbólicas, referindo-me a relação direta entre os pedidos destes clientes e os presentes e ou dinheiro oferecidos ao sagrado.

Destaco também, alguns dos vínculos de religiosos dos Paises do Pata com Mãe Ieda.

A presidenta da IFÁ (Instituciones Federadas Afroumbandistas do Uruguay) e seu marido, ambos diretores do jornal impresso e eletrônico Atabaque, apresentam na página da internet de divulgação de sua *"casa de religião"*[1], uma fotografia de suas *"entidades"*[2] na *"Quimbanda"* ao lado de "Seu Sete" . Ao comentar sobre a escolha desta imagem, Mãe Susana argumenta:

> "Pero viví junto a ella y a él[3], un trance difícil de mi vida en PoA. En un viaje que hicimos hace dos a os y medio mas o menos, con una excursión que nosotros llevábamos. Recuerdo bien el empe o, la fuerza y la energía positiva que se pusieron en lucha para defendernos en aquella oportunidad. La Mãe te contará cómo fue. Tal vez en respuesta a ese recibimiento y al agradecimiento por habernos acompa ado en tales momentos, colocamos su foto. O tal vez sólo por ser una forjadora, un baluarte, un exponente pionero en los cultos afro y especialmente en la Kimbanda del Conosur."*(Mãe Susana, 2003).*

---

1 Uma impressão da parte desta homepage, onde se encontra a fotografia mencionada, está em anexo.

2 Refiro-me ao transe.

3 A religiosa uruguaia refere-se a Mãe Ieda e "Seu Sete".

Em uma homepage[1] dedicada a apresentar o *"Movimiento Umbandista en el Uruguay desde 1940",* Armando Ayala, sacerdote que desfruta de grande prestígio na comunidade religiosa no Uruguai, apresenta algumas fotografias de Mãe Ieda e "Seu Sete" no Uruguai na década de 1970. Apresento a seguir algumas das fotografias citadas e suas legendas.

*" 7 de Julio del 77* ***en las nuevas instalaciones del Templo de Umbanda «Menino Deus»*** *ingresa al Uruguay el llamado «Exú de alto»*[2] *(Kimbanda), hoy conocida como «Exubanda». Esta fecha marcó la evolución y los cambios de conceptos con respecto a Exú, el mensajero de los Orixás, que se cultua dentro de la Kimbanda ... ".*

*" .... 23 de abril de* ***1976. Primer Encuentro de Jefes y Caciques de Umbanda****. Vemos en la nota gráfica la delegación de Porto Alegre. Al fondo, Mãe Vela de Xapaná, a la derecha* **Mãe Ieda de Ogun**. *Delante la Mãe Lola, Pai Ailton Alburquerque de Oxum y Mãe Juracy de Oxum en el recientemente reinaugurado Templo Menino Deus ..."* (Armando Ayala, 2003 a)[3]

Estes depoimentos demonstram o prestígio de Mãe Ieda e sua *"entidade",* nos países do Prata. Segundo Mãe Ieda, sua entrada na Argentina e Uruguai teria acontecido através de Pai Ailton da Oxum:

*"A primeira vez que fui para Argentina, foi com Pai Ailton da Oxum. Fomos de ônibus. Eu levei muitos filhos, inclusive o César como tamboreiro. Depois eu ia para Argentina umas seis vezes por ano, com meu marido. A gente ia de maverick ..."*(Mãe Ieda, 2002).

*"Eu fui pro Uruguai, convidada do Pai Ailton da Oxum. Ele foi numa Festa do Oxalá do Pai Armando Ayala. Levou um ônibus com vinte pessoas. E eu fui. E sabiam que era a Mãe Ieda do Seu Sete."*(Mãe Ieda, 2003)

1 Uma impressão de parte desta homepage, em que se encontram estas imagens, está em anexo.

2 Sobre o "Exú del alto" ver Oro (1998).

3 Este depoimento foi colhido em uma página da internet que apresento em anexo, nela as fotografias mencionadas podem ser observadas.

Pai Ailton também relembra os primeiros tempos nos países do Prata, ao lado de Mãe Ieda e "Seu Sete":

> "Exu é aquele que abre os caminhos, que nos protege, que nos ajuda a ganharmos o pão de cada dia ... Quanta gente eu vi o Seu Sete matar a fome ... não estou falando da Dona Ieda, tô falando do Seu Sete. Quantas giras maravilhosas nos já fizemos ... Ontem eu recordava ... O Glória Tênis Clube, *[lembrava da ]* gira em Buenos Aires, a Mãe Ieda comigo ... Mostramos a gira de Exu em Buenos Aires. Quantas gira nós já giramos E hoje o Senhor gira aqui, gira ali, gira lá.." *(Ailton da Oxum, 2000).*

Armando Ayla dedica uma homepage[1] para apresentar a *"noche de gala de Exú, los Masters de Kimbanda* [que] *se reunieron para finalizar el siglo XX".* Nesta homepage, fotografias e uma reportagem sobre a "Festa de Gala de Seu Sete" no ano de 2000. Em parte do texto desta reportagem, Armando Ayala escreve:

> *"Convocó su Alteza Real Exú Rey de las Siete Encruzilhadas, precursor de la Kimbanda en Porto Alegre y todo Brasil ...*
>
> *En la ciudad de Porto Alegre, en el Barrio Gloria, donde tiene sede el Gloria Tenis Club, se realizó la noche de Gala de Exú, Rey de las Siete Encrucijadas de la Mãe Ieda, precursora de la Kimbanda actual. Allí estuvieron presentes importantes personalidades del gobierno estatal y municipal, así también como los más altos dignatarios de la Kimbanda de todo el estado de R.G.S. ..."* (Armando Ayala, 2003 b).

No depoimento que transcrevo a seguir, o presidente da Asociación Centro Espiritual de Umbanda Reino de ango[2]fala sobre como teria conhecido a sacerdotisa e porque a teria escolhido para ser sua *"mãe-de-santo"*:

> *"Mae Ieda, la había visto en el jornal Atabaque, que sale acá en Uruguay ... en el año 1998 se armo un viaje a Porto Alegre ... en unas de las noches estábamos invitados a lo de la Mae, que para mi era el motivo que me llevo a ir en esa excursión ...éramos mas de cuarenta, una sección de exu ... guste de su pae exu rey... y paso hasta el año 2001, investigándola ... En este año fue que me puse la mano de Ieda ..."* (Pai Armando Burgos, 2003).

1 Uma impressão desta homepage está em anexo.

2 Segundo este religioso esta associação possui "personería jurídica nacional".

Na busca da compreensão sobre os papéis destes atores sociais recorri a Oro (1996) e Correa (1988), as suas reflexões sobre o contexto histórico-social, que envolveram o surgimento das religiões afro-brasileiras no Brasil e Rio Grande do Sul, destacando a grande maioria de negros entre os religiosos *"afro-gaúchos"*, principalmente no que se refere as origens do *"Batuque"* e *"Quimbanda"*. Assim como,
a crescente participação de brancos nas *"casas de religião"* no Rio Grande do Sul. Desta forma, pensar as religiões *"afro-gaúchas"* na atualidade seria reconstruir o mundo em que se inserem estas: *"... religiões multiétnicas, transclassistas e transnacionais*[1] *"* (Oro: 1996, p. 151).

Oro destaca, referindo-se as primeiras aproximações de brancos às religiões afro-brasileiras, que *"autoridades policiais, políticos, artistas e intelectuais* [ ..., e eu acrescentaria, argentinos e uruguaios, contribuiriam] *para conferir ... prestígio e legitimidade"* (Oro: 1996, p. 154) à casa e a sua sacerdotisa - junto a sua comunidade religiosa, e às religiões *"afro-gaúchas"* - junto a sociedade rio-grandense.

Como vimos, o papel que Mãe Ieda desempenha junto a *"Quimbanda"*, vincula-se diretamente ao poder e prestígio conferidos a uma de suas *"entidades",* conhecida pela comunidade religiosa como *"Seu Sete".* Nos países do Prata, segundo a sacerdotisa, este prestígio seria conferido muito mais a sua *"entidade"* do que propriamente a ela: "*aqui*[2] *é a Mãe Ieda do Ogum.* "*Lá*[3] *quem existe é Seu Sete, Mãe Ieda foi na carona dele*".

Os depoimentos e páginas da internet que apresentei ilustram-nos o papel que Mãe Ieda e *"Seu Sete"* desempenham junto aos religiosos dos países do Prata, principalmente enquanto *"fundadora da Quimbanda"*. Neste sentido, pudemos observar que as relações pessoais estabelecidas com Mãe Ieda e *"Seu Sete"* são destacadas por estes religiosos. Como Oro salienta *"que para um pai ou mãe obterem êxito e reconhecimento no exterior é preciso já disporem de um certo status no seio da comunidade religiosa local. Em outras palavras, consegue competir no mercado de trabalho religioso afro-brasileiro platino aqueles que já detiverem no meio sócio-religioso de origem um certo prestígio."* ( Oro, 1998: p. 21).

---

1 Não pretendo neste trabalho, aprofundar uma discussão sobre transnacionalização das religiões "afro-gaúchas", apresento apenas algumas informações que se fazem necessárias para que se possa apreender a figura de Mãe Ieda junto as modalidades "afro-gaúchas".

2 A sacerdotisa se refere ao Brasil.

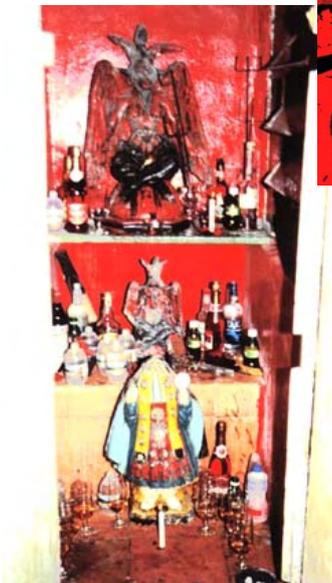
3 Refere-se aqui a Argentina.

A análise de alguns aspectos referentes a história de vida enquanto mulher e religiosa *"afro-gaúcha"*, pertencente a grupos considerados excluídos da sociedade rio-grandense permite-nos apreender como esta mulher atingiu, através de sua religião, o poder de influência e respeitabilidade perante a comunidade religiosa e a sociedade do Rio Grande do Sul, transpondo fronteiras, destas comunidades nos países do Prata. Ingressando nos grupos sociais que detêm a preservação cultural negra deste Estado e constituindo-se em importante personalidade das religiões *"afro-gaúchas"*, principalmente da *"Quimbanda"* no Rio Grande do Sul.

O que percebe-se através dos depoimentos é a relação estabelecida entre a construção e reconstrução da pessoa a partir do coletivo e do sobrenatural. Esta relação fica evidente, na medida em que a identidade individual de Mãe Ieda só adquire significado quando inscrita num contexto sócio-cultural específico, onde *"Seu Sete"* age sobre o individual, reforçando o modelo de identidade em que o grupo se insere.

UMBANDA

BATUQUE

QUIMBANDA"

# CAPÍTULO II

## UMA *"CASA DE RELIGIÃO AFRO-GAÚCHA"* NO BAIRRO CIDADE BAI A

Neste capítulo, realizo uma *"descrição densa"* de uma casa *"afro-gaúcha"*, na cidade de Porto Alegre, através da observação participante da casa em estudo.

Na análise dos espaços físicos da *"casa de religião"*, que me proponho nesta dissertação, as noções de *"útil, sagrado e mais-que-sagrado"* (Motta 1998) *e "sagrado amplo"* (Correa 1988), desenvolvidas em relação ao *"Xangô"* do Recife e ao *"Batuque"* no Rio Grande do Sul, ajudam-nos a compreender a concepção de sagrado que muitos religiosos *"afro-gaúchos"* deteriam, entre estes: os integrantes da família religiosa de Mãe Ieda. Seguindo o pensamento de Roberto Motta, observa-se que para os religiosos *"afro-gaúchos"* não existiria *"uma separação radical entre o sagrado e profano"* (1998: p. 169). Neste sentido, o sagrado *"... media ou permeia praticamente todos os momentos e acontecimentos do cotidiano, e projeta-se sobre inúmeros aspectos, inclusive sobre o mundo físico"*(Correa: 1988, p. 422). Proponho então pensar os eventos sociais desta comunidade, como eventos *"sociais"* ou seja, eventos que estabeleceriam relações com o sagrado, em maior ou menor grau.

Desta forma, a *"casa de religião"* assume vital importância para a comunidade, como expressa a fala do menino, na época do depoimento com sete anos de idade: *"Religião é uma casa, é uma casa só que, que é africana. Tem um lado que é a Quimbanda, e a Nação. Tem muito mais ainda, só que eu não sei muito bem."* (Tiago 1994).

### 2.1 BAIRRO CIDADE BAI A: PASSADO E PRESENTE

Pensar o processo de distribuição das *"casas de religião" "afro-gaúchas"* na cidade de Porto Alegre seria repensar também o surgimento e desenvolvimento do bairro Cidade Baixa, enquanto território negro.

Este bairro foi o local onde *"foram abandonados a maioria dos escravos, após a proposta de emancipação dos negros concedida pela Câmara de Porto Alegre em 1884* [ ... Desta forma, teria se constituído no] *primeiro bairro negro"* (Silva: 1999, p. 53) desta cidade. Com o passar dos anos a Cidade Baixa tornou-se um importante bairro de classe média de Porto Alegre, como veremos ao longo deste capítulo.

É neste bairro, que se localiza a *"casa de religião"* de Mãe Ieda, na rua Luiz Afonso n. 745, quase esquina com a rua João Alfredo, próximo a comunidade do Areal da Baronesa, que Mãe Ieda denomina: *"minha comunidade"*. Esta comunidade também é importante na história da religiosidade *"afro-gaúcha"* de Porto Alegre.

Ao refletir sobre o processo de distribuição das *"casas de religião"* em Porto Alegre, encontrei autores que se referem ao bairro Cidade Baixa, a comunidade do Areal da Baronesa e a casa de Mãe Ieda.

Buscando reconstruir a história de alguns bairros negros de Porto Alegre do final do século I e início do século , Silva (1999) recorre: a bibliografia sobre o período; a documentos oficiais; a alguns meios de comunicação da época; e a relatos orais de religiosos *"afro-gaúchos"*. Segundo a autora: *"... no campo da Redenção, atual bairro Cidade Baixa, surgiu o primeiro bairro negro de Porto Alegre, e, deu origem às duas importantes sociedades negras existentes no Rio Grande do Sul, que sobrevivem até hoje.*" (Silva: 1999, p. 53). Os relatos orais dos interlocutores da autora sobre estas sociedades, revelam que a Sociedade Floresta Aurora fundada em 1872, e a Sociedade Satélite Prontidão fundada no ano de 1925, assumiam caráter beneficente, lúdico, e jurídico-religioso.

Na Cidade Baixa, a poucos metros da casa de Mãe Ieda teria sido, segundo a autora[1]: *" o 'reino' (terreiro) ... do 'príncipe' africano Custódio Joaquim Almeida ,* [... que teria sido uma ] *figura chave no processo de dar visibilidade às religiões afro-gaúchas para além dos muros dos terreiros,* [ ... bem como, teria estabelecido relações ] *com a elite oligárquica do Rio Grande do Sul ... "* (Silva: 1999, p. 148 e 154).

Alguns dos depoimentos colhidos por Silva (1999) mencionam locais, que no período já citado, corresponderiam ao atual entorno da *"casa de religião"* de Mãe Ieda, como por exemplo: *"o bairro[2] onde um dia residiu a Baronesa do Gravataí"*(Silva: 1999, p. 58). Estes depoimentos nos contam como teria sido a vida nesta vizinhança, falam sobre a migração de muitas famílias negras para outros bairros de Porto Alegre, revelam-nos a importância da religião *"afro-gaúcha"*[3] e do carnaval, para estas comunidades. Neste sentido, destaco alguns trechos representativos destes depoimentos:

> *"... a Baronesa do Gravataí como a Cidade Baixa, foram bairros importantes de negros, em nossa cidade* [..., entre eles estariam] *feiticeiros, benzedeiras, bêbados, parteiras, ...*
> *A Baronesa do Gravataí, relata Chinês: '(...) ficou famosa por ser o reduto dos grandes carnavalescos da cidade de Porto Alegre (...)'.*
>
> *Neste bairro, lembra Eloah dos Angeles: '(...) o negro fez o melhor carnaval desta cidade ... o bairro Baronesa do Gravataí e também o Mont'Serrat, foi vencida pela especulação imobiliária lá por volta dos anos 1960, e os negros foram empurrados para a periferia de Porto Alegre (...)'* ... "(Silva: 1999, p. 56 e 59).

A autora menciona Claudia Mauch, que teria encontrado em jornais do período já mencionado, algumas informações sobre a existência de comunidades negras na área em que a casa de Mãe Ieda se localiza:

> *"... a Cidade Baixa tinha seus locais mal-afamados, como a rua da República (ex- Rua do Imperador) e a Rua da Margem ( atual João Alfredo). Além das ruas e becos, também eram qualificadas de zonas perigosas algumas comunidades, como é o caso do ... Areal da Baronesa e a Colônia Africana,*[ que] *além de serem pobres, eram estigmatizados por*

1 Conforme sua dissertação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

2 Nota minha. Parte deste antigo bairro, atualmente encontra-se inserida dentro do bairro Cidade Baixa.

3 Os interlocutores se referem na época, a casas de Batuque.

*serem bairros predominantemente habitados por negros, o que os tornava potencialmente mais perigos ... (Mauch: 1994, p. 9-10)."* (Silva: 1999)

Silva comenta que estes meios de comunicação divulgavam: "uma visão racista e discriminatória [que teria impulsionado...] a intervenção do poder público contra estas áreas..."(Silva: 1999, p. 52). A autora refere-se a processos de urbanização que a cidade sofreu, incluindo a realocação de muitas famílias negras[1], bem como das duas sociedades anteriormente mencionadas, para bairros afastados do grande centro da capital do Rio Grande do Sul.

Correa (1988, 1994) ao estudar o processo de distribuição das "casas de religião" "afro-gaúcha" em Porto Alegre relata que a maioria foi fundada em bairros pobres da cidade. Segundo o autor, a alteração do padrão sócio-econômico de algumas destas áreas teria levado muitas "casas de religião" a serem transferidas para outros bairros. Outras casas, no entanto, teriam se adaptado à nova vizinhança incluindo alguns de seus novos vizinhos a sua "clientela". Acredito ser este o caso de Mãe Ieda, que me proponho investigar ao longo desta dissertação.

Neste sentido, passo a seguir a uma breve descrição da atualidade do bairro Cidade Baixa, principalmente no que se refere às proximidades da casa de Mãe Ieda.

Segundo Mãe Ieda: "eu moro aqui desde que eu nasci, há 64 anos atrás, ...[e] a casa foi fundada no ano de 1964." (Mãe Ieda: 2000).

A poucas quadras da casa de Mãe Ieda, encontramos um dos principais pólos noturnos da cidade de Porto Alegre. Seus bares, cafés, casas noturnas, teatros, cinemas, encontram-se na programação turística da cidade, bem como museus, espaços para shows, shoppings e parques que se distribuem pelo bairro.

Acontecendo todos os domingos, o Brique no Parque da Redenção, é mais que uma feira de cultura e artesanato, é local de encontro e confraternização dos gaúchos em Porto Alegre, ou como sugere a secretaria de turismo do município: "o coração da cidade"[2]. Neste parque também se localiza a Universidade Federal do Rio Grande do Sul.,

1 Segundo Correa(1988), fenômeno similar foi abordado por Sodré (1988, 1994) na cidade do Rio de Janeiro.

2 Site da Secretaria Municipal de Turismo de Porto Alegre. Neste site maiores informações sobre a importância deste bairro para a cidade de Porto Alegre podem ser encontradas.

importantes escolas públicas e privadas, bem como comitês de partidos políticos distribuem-se pelas ruas do bairro. Muitos destes comitês concentram-se no largo da EPATUR (Empresa Porto-Alegrense de Turismo). Atualmente, através de um decreto lei estadual e municipal, o nome oficial deste espaço é Largo umbi dos Palmares em homenagem a cultura, identidade e resistência negra. Neste Largo, espaço democrático dentro de Porto Alegre, muitas manifestações políticas e culturais acontecem, como por exemplo: os comícios da campanha presidencial de Lula em Porto Alegre, bem como uma das festas que aconteceram na cidade para comemoração de sua eleição; alguns eventos relacionados ao III Fórum Social Mundial; a abertura oficial do carnaval Porto-Alegrense de 2003; algumas feiras e eventos culturais envolvendo shows, principalmente manifestações relacionadas a religiosidade "afro-gaúcha" e a movimentos negros do Rio Grande do Sul.

O passado "se mantém presente" no bairro Cidade Baixa. Ao caminhar por suas ruas, principalmente nas mais próximas a casa de Mãe Ieda, em meio a igrejas católicas e pentecostais, encontramos o templo positivista do Rio Grande do Sul[1], várias *"floras"*[2] e casas *"afro-gaúchas"*. Uma destas casas, localiza-se na Travessa dos Venezianos, um conjunto de pequenas casas geminadas construídas no século I , ao lado do local onde segundo Silva (1999) teria morado um "príncipe africano".

Quase ao lado da casa de Mãe Ieda encontramos a sede da ACMUN (Associação Cultural de Mulheres Negras) e a "Rua do Perdão"[3] (atual rua da República), que durante muitos anos foi um dos locais mais importantes do carnaval realizado nas ruas de Porto Alegre.

Grande parte da comunidade do Areal da Baronesa se inscreve atualmente na Travessa Luís Guaranha, onde se encontra a sede da Escola de Samba pertencente ao grupo de acesso do carnaval de Porto Alegre: Academia de Samba Integração do Areal da Baronesa. Ao longo desta dissertação procurarei explorar algumas das relações estabelecidas entre esta comunidade e Mãe Ieda.

---

1 Sobre a "religião" positivista no Rio Grande do Sul ver Silva (1999)

2 Casas especializadas na venda de produtos destinados aos rituais afro-brasileiros no Rio Grande do Sul.

3 Ver capítulo anterior.

muitos anos foi um dos locais mais importantes do carnaval realizado nas ruas de Porto Alegre.

Grande parte da comunidade do Areal da Baronesa se inscreve atualmente na Travessa Luís Guaranha, onde se encontra a sede da Escola de Samba pertencente ao grupo de acesso do carnaval de Porto Alegre: Academia de Samba Integração do Areal da Baronesa. Ao longo desta dissertação procurarei explorar algumas das relações estabelecidas entre esta comunidade e Mãe Ieda.

## 2.2. *“UMA CASA DE UMBANDA, BATUQUE E QUIMBANDA”*

Uma breve descrição da casa de Mãe Ieda já havia sido publicada por Correa em 1994, observando-se muitas mudanças ocorridas desde aquela época.

A seguir apresento uma descrição de sua casa, com base em observações realizadas no período entre os anos de 2000 e 2003, enfatizando os locais utilizados pelos religiosos em seus rituais *“mágico-religiosos”*, principalmente da *“Quimbanda”*, tema principal de minha dissertação.

### 2.2.1. TERRENO E ENTORNO [1]

A entrada da *“casa de religião”* encontra-se em uma *“encruzilhada”*[2], na interseção da rua Luís Afonso com a Travessa Pesqueiro. A poucos metros encontramos um *“cruzeiro”*, na interseção das ruas Luís Afonso com a rua João Alfredo.

1 Para uma melhor localização destes espaços ver planta em anexo.

2 Segundo os religiosos a encruzilhada possui a forma , também denominada de “cruzeiro fechado”, para diferenciar-se do cruzeiro que possui a forma de , que é conhecido como “cruzeiro aberto”.

*"Cruzeiro"* e *"encruzilhada"*, são espaços públicos considerados importantes pelos os religiosos *"afro-gaúchos*", nos quais o sagrado se projetaria, sendo dedicados no *"Batuque ao orixá Bará e na Quimbanda aos Exus e Pombas-gira",* respectivamente.

Neste *"cruzeiro"*, anualmente é realizada uma das festas em *"comemoração ao aniversário de Seu Sete"*, a *"Festa do Cruzeiro",* que será descrita no próximo capítulo.

A Travessa Pesqueiro, é utilizada para realização de alguns pagodes promovidos por Mãe Ieda. Nestas ocasiões a rua é fechada pela EPTC[1], uma copa é montada pelos *"filhos de santo"* da sacerdotisa, que também ajudam os músicos que irão se apresentar, a providenciar e instalar iluminação extra e sistema de som. Estes eventos destinam-se a arrecadar fundos para manutenção da casa, e em alguns casos para realização de festas religiosas. Um destes pagodes, faz parte do calendário anual de Mãe Ieda. Todos os anos, em um dos finais de semana de dezembro, a Banda Itinerante se reúne em sua casa. A sacerdotisa é madrinha desta Banda, que é composta por um grupo de músicos, que se reúne a cada final de semana em diferentes locais da capital rio-grandense. Nestes eventos, não é cobrada entrada, o dinheiro arrecadado é fruto da venda de bebidas e petiscos. Quando a Itinerante toca na casa de Mãe Ieda, muitos cantores de samba e pagode reúnem-se a banda, diferenciando o evento dos que acontecem nos outros finais de semana. Grande parte das pessoas da Comunidade do Areal da Baronesa, bem como muitas personalidades da noite e carnaval rio-grandenses participam dos pagodes promovidos por Mãe Ieda. Muitos são seus *"filhos de santo"* e outros são seus *"protegidos"* ou amigos. Quando estes eventos acontecem na Travessa Pesqueiro[2], o salão da *"casa de religião"* é destinado a recepção dos amigos mais íntimos, onde o bar[3] funciona como segunda copa. Uma análise dos participantes destes pagodes, bem como dos participantes das festas do calendário religioso da casa, constituem-se em elementos essenciais na compreensão do papel que a sacerdotisa desempenha entre os carnavalescos e a classe de músicos no Estado do Rio Grande do Sul. Segundo estes músicos: *"ela[4] não deixa nenhum músico sem proteção, sem um banho, sem um axé"* (Gê, 2003).

1 Empresa Pública de Transporte e Circulação S A. Esta empresa é responsável pela liberação ou proibição do trafego nas ruas de Porto Alegre.

2 Alguns destes pagodes acontecem dentro do terreno da casa de religião.

3 Descrevo este espaço e analiso sua importância para a casa de religião neste capítulo.

4 Refere-se a Mãe Ieda.

Próximo à *"casa de religião"*, encontramos o Guaíba, (um lago de água doce), algumas áreas com vegetação, como por exemplo uma calçada sem pavimentação, e alguns parques e praças. O sagrado também se projetaria sobre estes espaços da natureza segundo os religiosos.

No terreno[1] em que a *"casa de religião"* se localiza encontramos também a casa da mãe consangüínea da sacerdotisa. A entrada desta última casa, localiza-se em outra rua e constitui-se em acesso alternativo à casa de Mãe Ieda, utilizado por alguns de seus familiares consangüíneos.

Passo a seguir a descrição dos espaços internos[2] do terreno em que a *"casa de religião"* estudada se localiza.

### 2.2.2. CART O DE VISITAS

Logo na entrada, duas placas identificam a *"casa de religião"*. Em uma delas pode-se observar parte do nome da casa: *"Centro de Umbanda Cacique Supremo da Montanha*[3] *e Reino de Exu Rei das Sete Encruzilhadas e Pomba-Gira Rainha"*[4], bem como sua data de fundação; na outra placa lê-se *"Mãe Ieda do Ogum – joga-se búzios"*[5]. Nas duas placas encontramos os dias e horários das *"sessões de caridade"*[6] realizadas semanalmente na casa.

1 Ver planta em anexo.

2 Para uma melhor localização destes espaços ver planta em anexo. Os croquis, em anexo, foram desenhados pelo neto consangüíneo da sacerdotisa e steriormente digitalizados. A identificação dos diversos espaços foram realizadas em conjunto pela sacerdotisa, seu neto consangüíneo e por mim.

3 Segundo a sacerdotisa: "Uma de minhas entidades na Umbanda" (Mãe Ieda , 2000).

4 O nome das "entidades" da sacerdotisa na Quimbanda.

5 Nome que a religiosa recebeu ao iniciar-se no Batuque.

6 Estas sessões serão enfocadas no próximo capítulo.

Segundo a sacerdotisa e sua família religiosa o nome[1] da casa é composto por três elementos.

*"primeiramente a hierarquia aqui, é o Cacique Supremo da Montanha. Que a casa foi aberta no nome dele. Centro de Umbanda Cacique Supremo da Montanha. Bom, quando a gente registrou a casa pela parte da Nação. Aí ficou: Culto Africano Nação Oyó. E hoje se põe o nome do Centro de Umbanda, o culto da Nação que se pratica e Reino de Exu Rei das Sete Encruzilhada e Pomba-gira Rainha*"(Mãe Ieda, 2000).

Segundo a sacerdotisa, a cada nova modalidade *"afro-gaúcha"* cultuada[2] um destes elementos teria sido adicionado ao nome da casa.

O primeiro elemento do nome – *"Centro de Umbanda Cacique Supremo da Montanha"* – segundo a sacerdotisa estaria relacionado: a primeira modalidade *"afro-gaúcha"* que ela teria se filiado; a primeira modalidade que teria sido cultuada na casa e, a sua "primeira experiência de transe"[3], o *"Cacique Supremo da Montanha"*, *"o dono da casa."*[4], a representação simbólica do primeiro vínculo da sacerdotisa com as religiões *"afro-gaúchas"*.

Ao mencionar que a casa fo*i "registrada pela parte da Nação",* a sacerdotisa refere-se tanto a sua inscrição na AFROBRAS (Federação da Religião Afro-Brasileira), enquanto *"ministro religioso da religião Afro-Brasileira"*[5], no ano de 1962, quanto a inscrição da casa como Sociedade Beneficente no cadastro nacional de pessoas jurídicas[6] no ano de 1977, sob o nome *"Culto Africano Nação Oyó"*. Desta forma, segundo a sacerdotisa, dois eventos estariam vinculados ao segundo elemento que constitui o nome da casa – *"Culto Africano Nação Oyó"*. Este elemento, deve ter sido assumido pela sacerdotisa e sua família religiosa, no período entre estes dois eventos – entre ao anos de 1962 e 1977. Atualmente a Sociedade procura se organizar na busca de seus direitos. Uma reforma administrativa, incluindo uma campanha para adesão de

1 Refiro-me aqui ao nome utilizado pelos religiosos

2 Esta, corresponde a ordem de filiação da sacerdotisa nas diversas modalidades "afro-gaúchas", como pode ser observado no capítulo I onde apresentei o histórico de filiação da sacerdotisa nestas modalidades.

3 Este fato também foi abordado no capítulo I.

4 Entrevista realizada no ano de 2000.

5 Conforme registro da Federação.

6 Uma segunda inscrição junto ao CNPJ foi realizada no ano de 1999, sob o nome "Sociedade Africana Nação Oyó". Ver documentos em anexo.

novos sócios, é coordenada por um dos filhos consangüíneos da sacerdotisa. Este filho assumiu a presidência[1] da Sociedade que atualmente, possui diretoria, secretaria, alguns departamentos, e membros efetivos e pagantes.

O último elemento que constitui o nome da casa – *"Reino de Exu Rei das Sete Encruzilhadas e Pomba gira Rainha"* - segundo a sacerdotisa e sua família religiosa, refere-se as *"entidades da Quimbanda*" da sacerdotisa, última modalidade *"afro-gaúcha"* a que ela teria se filiado, bem como a última modalidade cultuada na casa.

Nome e placas, apresentados no limite entre os espaços privados da casa e o espaço público, constituem-se na marca da *"casa de religião"*, através da qual a casa e sua sacerdotisa poderiam ser identificadas pelas pessoas que passam pela rua.

Avançando-se por um corredor estreito, chega-se à fachada principal da casa[2]. Um letreiro confeccionado com letras de grandes dimensões recortadas em isopor, pintadas de diversas cores e afixadas na parte superior da fachada, circunda uma escultura em relevo de uma figura indígena, do *"Cacique Supremo da Montanha"*. O letreiro é substituído de tempos em tempos por um *"filho de santo"* da casa, sendo este quem redige o texto. Logo abaixo da escultura, encontramos a porta principal da *"casa de religião"*.

No nome da casa e nas informações disponíveis nas placas já descritas, destacam-se: sua data de fundação; referências às três modalidades *"afro-gaúchas"*; as *"entidades"* da sacerdotisa e o nome pelo qual a sacerdotisa é conhecida na comunidade *"afro-gaúcha"*. A organização destes elementos na constituição do nome, bem como sua apresentação na entrada da *"casa de religião"* apontam para a importância da sacerdotisa no que se refere à legitimação de sua casa junto a comunidade religiosa no Rio Grande do Sul.

Seguindo o modelo das casas de *"Batuque"* descrito por Correa (1988), Mãe Ieda desfruta junto a sua descendência religiosa, de "*uma autoridade que se funda no componente sagrado"*(Correa, 1988: p. 122), o autor se refere a intervenção da sacerdotisa através da qual *"se torna possível"* o contato com os *"orixás"*, e no caso de

---

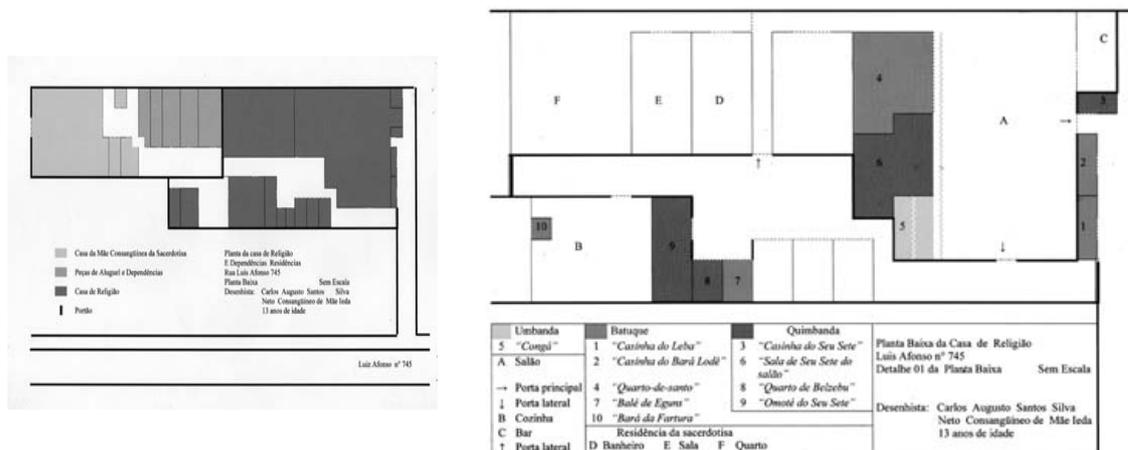
1 Em abril do ano de 2003.

2 Um pouco antes de chegarmos a fachada da casa este corredor se divide, possibilitando o acesso externo a outros espaços sagrados que descrevo ao longo deste capítulo.

Mãe Ieda e sua família religiosa também o contato com as *"entidades da Umbanda e Quimbanda"*[1].

Para entrar, na *"casa de religião",* é necessário passar por estas placas, pelas representações do poder[2] e marketing do *"sagrado"*.

**2.2.3.** *" CASINHAS E QUARTOS DE RELIGIÃO"*

*"Eu tenho nove lugares, que eu tenho que iluminar todos os dias. Nem são nove, são mais."*(Mãe Ieda, 2003). A sacerdotisa refere-se as *"casinhas e quartos de religião"*, onde estão os *"objetos sagrados em que residem"* as *"entidades*" ou *"divindades"*. Respeitando-se as diferenças rituais e dos panteões das formas afro-brasileiras, a noção da *"consagração de* [ ... certos objetos] *em que passa desde então a residir o orixá individualizado do filho de santo"* (Motta, 1991b: p. 77) pode ser aplicada a realidade *"afro-gaúcha"*. Neste sentido, a sacerdotisa teria se referido as imagens, pedras ou outos objetos em que *"entidades*" ou *"divindades"* individualizadas passariam a *"residir"*, após seu *"preparo"* (Mãe Ieda, 2000) ritual. Estes locais constituem-se nos primeiros espaços em que os religiosos se dirigem ao entrarna casa, para *"saudarem as entidades e divindades"*.

1 Nos próximos capítulos descrevo alguns momentos e formas nas quais esta autoridade pode ser apreendida, bem como aprofundo alguns aspectos relativos a estas possibilidades de contato, sejam através do transe ou das práticas divinatórias.

2 s "casas de religião" pertencentes a seus descendentes, mantém vínculo e certo grau de dependência a sua casa. Estas casas de religião mantêm-se indepen ntes das demais casas, inexistindo uma hierarquia mais ampla entre elas. No entanto, como salienta Correa (1988), cada uma destas casas faz parte da comunidade "afro-gaúcha". Podendo algumas "casas de religião" e seus sacerdotes desfrutarem de maior prestígio, sem que este fato implique em autoridade sobre as demais.

Do lado de fora, à esquerda da porta principal, duas casinhas, espaços do *"Batuque"*, seriam as *"casinhas dos Barás"*, territórios masculinos por excelência[1]. A primeira casinha que encontramos ao chegar da rua *"é do Leba"*[2]. À sua esquerda, bem junto à entrada principal: *"Bará Lodê"* e *"Ogum Avagã"*, responsáveis *"pela segurança da casa, fiscalizando as intenções dos que chegam"* (Correa, 1988: p. 293). Junto aos dois, na mesma casinha, a *"Iansã Timboá"*[3]. À direita da porta principal a *"casinha do Seu Sete"*. Todas estas três casinhas possuem portas vermelhas fechadas com cadeados.

Dois *"filhos de santo"*, obrigatoriamente do sexo masculino e preferencialmente *"filhos de Bará"*, são responsáveis por *"cuidar das Casinhas dos Barás"*; incluindo-se entre estes *"cuidados: a limpeza destas casinhas, lavagem dos ocutás, colocação de velas e alimentos oferecidos para estes orixás"*.

Ao entrar na *"casa de religião"*, chegamos diretamente na sala de estar da residência ou salão do *"terreiro"*. Inseridos no salão, de frente para a porta principal, encontramos um corredor[4] e três espaços divididos fisicamente, são três *"quartos de religião"*.

1 Tecerei mais algumas considerações sobre gênero ao longo deste trabalho.

2 Sobre os orixás do panteão do Batuque ver (Correa, 1988: 284-325) e Oro (1993: 7-38; 1994: 47-71).

3 Segundo os religiosos este é um "orixá feminino, dona da calunga, dos mortos".

4 Este corredor dá acesso ao exterior da construção, permitindo a comunicação entre o salão e outros espaços sagrados que serão descritos neste capítulo.

O espaço à direita é denominado pelos religiosos de *"quarto de Nação", "quarto-de-santo"* ou *"peji"*: é uma sala fechada por uma porta de madeira de duas folhas e uma cortina externa. Nesta sala, existem prateleiras que se distribuem do chão até o teto, onde encontrariamos *"orixás, ocutás e quartinhas"* [1]normalmente protegidos por cortinas. De frente para a porta desta sala, em uma mesa coberta por uma toalha, uma imagem de gesso de *"São Jorge"*, santo católico sincretizado a "Ogum" na religião *"afro-gaúcha"*. A imagem , representação do *"orixá da sacerdotisa"*, *"usa as guias imperiais de Nação*[2] *da mãe de santo*" da casa. À frente desta mesa, uma outra mesa um pouco mais baixa, pode ser colocada por ocasião das *"homenagens a outros* orixás"[3]. Esta mesa, também coberta por toalha poderá sustentar a imagem de gesso do "santo católico" sincretizado e ou *"ferramentas do orixá a ser homenageado*". Na parede à direita, logo abaixo da janela, na parte mais interna do quarto localiza-se um banco de madeira, normalmente coberto por uma toalha de mesa. Neste banco estão imagens, também de gesso, de *"santos católicos"* que representariam *"orixás"*, com suas *"guias"*. À frente deste banco, o *"banquinho do Oxalá"*[4]. São guardadas também no *"peji"*: as bacias utilizadas nas *"oferendas aos orixás"*. Nesta sala, normalmente, encontra-se a mesa em que a *"mãe de santo da casa joga os búzios",* e atende, aconselha, conversa com seus *"clientes"*, *"filhos de santo"* e amigos. Na *"mesa dos búzios"* encontramos: um ou mais cadernos que funcionam como agenda e livro caixa da *"casa de religião"*; telefone; cartões de visita; calculadora; sinetas; *"búzios; guias; cartas de tarô"*; entre outros objetos. Este local serve também como "escritório", onde a sacerdotisa, através *"da pratica do método divinatório dos búzios, ... aciona* [um dos canais] *de comunicação direto com as divindades, ..."* (Correa, 1988: p. 122).

Um dos *"filhos de santo"* mais antigos da sacerdotisa é responsável pela manutenção do *"quarto de santo"*. É ele quem normalmente limpa o espaço, cuida de sua organização, arrumação e decoração por ocasião das *"Homenagens aos Orixás"*

---

1 Os dois primeiros termos referem-se aos "objetos em que [ simbolicamente] os orixás residem" ; enquanto o último refere-se a botijas de barro (pintadas com as res simbólicas dos "orixás") ou vidro, onde é colocada "água dos orixás". Como já mencionei anteriormente, Motta (1991 b) descreve um ritual de "consagração destes objetos", em relação ao Batuque ver Correa (1988).

2 Segundo os religiosos as "guias" são colares rituais e as imperiais, um tipo distinto de "guias, só deveriam ser usadas por pais e mães-de-santo"..

3 A colocação desta mesa e a decisão do que será colocado sobre ela - a representação de um orixá ou um bolo, por exemplo - está relacionada a decoração que será feita no "quarto-de-santo" por ocasião da festa. Voltarei a este tema ao enfocar as festas religiosas.

4 Um banquinho de madeira muito baixinho, com o assento branco onde durante rituais do Batuque, "orixás velhos: Oxalás ,Iemanjás e Oxuns", bem como pessoas idosas ou doentes com autorização da sacerdotisa podem sentar-se.

que  são realizadas na casa. É ele também quem normalmente, lava os *"ocutás"* com *"mieró"*[1], dentro do *"peji"*. Quando um *"filho de santo"* prepara-se para *"levar seus orixás"* para casa, este filho é chamado pela sacerdotisa para arrumar, os *"ocutás"* e *"quartinhas"*[2], nas bacias em que serão transportados. Especificamente na casa de Mãe Ieda este filho é do sexo masculino e quando necessário assume também os *"cuidados"* que necessitam ser dispensados às *"casinhas dos Barás"*.

No espaço  à esquerda localiza-se o altar de *"Umbanda"*, o *"congá"*. Composto por três níveis de prateleiras, dispostas de frente para a porta principal da construção, iluminadas por seis lâmpadas brancas. Nestas prateleiras encontramos imagens de gesso de *"caboclos, pretos velhos, cosme e damião, suas guias"*; velas, pirulitos, balas; vasos brancos com flores e galhos de arruda, defumação e *"quartinhas"*. Bem no centro uma das imagens, representação de *"caboclo"*, sustenta uma das *"guias de Caboclo de Umbanda"* da sacerdotisa, logo ao seu lado outra imagem, também de *"caboclo"*, sustenta outra de suas *"guias"*. Uma cortina branca colocada bem rente ao *"congá"* pode fechá-lo quando necessário. Uma segunda cortina colocada cerca de meio metro à frente da primeira cortina, delimita um pequeno espaço, esta cortina também pode ser fechada quando necessário. Neste espaço encontramos chapéus, bengalas, banquinhos, arcos, flechas, lanças, espadas, enfim objetos *"pertencentes às entidades da Umbanda"*, utilizados pelos religiosos *"em transe"*. Sobre uma mesa bem à esquerda visualiza-se uma imagem de *"São Jorge"*[3], representação de um dos *"Oguns da Umbanda"*, nesta imagem também pode ser colocada  alguma *"guia de Umbanda"* da sacerdotisa.

Ao centro, entre o *"peji"* e o *"congá"*, encontramos a *"sala de Seu Sete do salão"*, sempre aberta. Este espaço, só é fechado, também por cortinas, nos momentos em que se realizam  rituais de *"Nação"* ou *"Umbanda"*. A parte posterior da parede lateral direita desta sala encontra-se um pouco deslocada para a direita[4]. Bem ao fundo desta sala, à frente de uma cortina vermelha, encontramos duas imagens de cimento com cerca de dois metros de altura: representações do *"exu e pomba-gira"* da

---

1 Água preparada com ervas.

2 Termo utilizado pelos religiosos afro-gaúchos para designar botijas de barro (pintadas com as cores dos orixás a quem serão oferecidas) ou vidro, onde será colocada água a ser oferecida as orixás; em situações especiais os religiosos podem beber da água das quartinhas.

3 É importante salientar que as duas imagens de São Jorge citadas, encontradas no "congá" e "peji" são muito parecidas, porém sua diferente preparação ritual lhes confere significados simbólicos muito distintos para os religiosos.

4 Esta é a parede que divide quarto de Quimbanda e quarto-de-santo. É neste deslocamento da parede mais à esquerda do "peji" que se localizam algumas das prateleiras onde se encontram os orixás, prateleiras estas já descritas.

sacerdotisa, *"Seu Sete Exu Rei das Sete Encruzilhadas e a Pomba-Gira Rainha"*. As *"guias da Quimbanda"* da sacerdotisa da casa são colocadas no pescoço da imagem de *"Seu Sete"*. No chão à frente destas imagens, sobre um tapete: a réplica em louça branca de um crânio humano, uma vasilha vermelha grande com pipoca e balas de mel, garrafas de cachaça, cerveja, champanhe, velas, vasos com rosas vermelhas. Mais à frente, junto à parede da direita, onde a sala torna-se mais larga, distribuídas em prateleiras em formato de "L", imagens de gesso de "*exus e pombas-gira, o Povo Cigano"*(Mãe Ieda, 2003). São imagens de ciganos, ciganas, *"divindades orientais"*, gaúchos de bombachas ou chiripá[1]. Em uma pequena mesa armário localizada abaixo destas prateleiras podemos encontrar alguns *"objetos dos exus e pombas-gira de filhos de santo*" da casa *como "pandeiros de Ciganas, bonés e chapéus de exus"*. Quando *"exus"* e *"pombas-gira" "se encontram no mundo"*[2] também podemos vislumbrar sobre esta mesa: sinetas, garrafas abertas com bebidas, taças, copos, cigarros, charutos, que *"serão consumidos por estas entidades"*. Encontramos ainda neste quarto um aparelho de som colocado próximo à parede da esquerda.

Avançando-se pelo corredor interno ou pelo corredor lateral externo, encontramos um conjunto de cinco pequenas peças geminadas, com suas portas voltadas para a lateral da construção principal.

Uma destas peças seria um *"quarto do Batuque"* denominado *"Balé de Eguns"*[3]. No interior desta peça, uma escavação no solo cuidadosamente fechada, um *"... local especialmente dedicado aos eguns e onde os ancestrais de religião do chefe da casa 'moram'."* (Correa , 1988: p. 234).

Outra das cinco peças mencionadas pertenceria a *"Quimbanda"*, sendo chamada pelos religiosos de *"Quarto de Belzebu"*. Neste quarto encontramos três imagens: representações de *"Belzebu"* e *"Omulu"*, *"entidades"* cultuadas na *"Quimbanda"* de Mãe Ieda.

1 Trajes típicos dos pampas gaúchos.

2 Termo utilizado pelos religiosos afro-brasileiros para designar o transe.

3 Em respeito a solicitação da sacerdotisa este quart não foi fotografado.

A construção se alarga, a próxima peça possui maiores dimensões e a porta na mesma direção da porta principal da *"casa de religião"*. A sacerdotisa apresenta às pessoas menos ligadas a sua casa como: *"a salinha do Seu Sete"* [1]. Nas paredes vermelhas alguns quadros com fotografias de *"Seu Sete"*, entre eles uma fotografia bastante antiga, que segundo a sacerdotisa foi *"... um presente, uma graça que um senhor que tinha um estúdio fotográfico recebeu."* Em algumas prateleiras fixadas nas paredes encontramos imagens de tamanhos variados de *"entidades da Quimbanda e suas ferramentas"*, segundo a sacerdotisa seriam representações do *"povo das Almas e do Cruzeiro"*. No interior desta peça encontramos: duas imagens com cerca de dois metros de altura, representações do *"exu e pomba-gira"* da sacerdotisa, *"Seu Sete e a Pomba-gira Rainha"*; no chão uma pedra fossilizada que segundo a sacerdotisa foi *"um presente. Isso aqui é uma pedra e madeira junto, um senhor que trouxe não sei da onde, arrancou de um lugar de pedras e trouxe"*; pipoca; garrafas de cachaça, cerveja, outras bebidas *"oferecidas às entidades"*; velas; "quartinhas"; e os *"buracos. E aqui é uma calunga. E ele é o comando. Ele está no meio[2] ... É o Omoté do Seu Sete"*

A cozinha divide a parede com a *"calunga"*. Acima de uma das portas da cozinha, o *"Bará da Fartura"*.

É importante neste momento tecer algumas considerações sobre a distribuição das *"casinhas e quartos de religião"* dentro de uma casa que cultua as três modalidades *"afro-gaúchas"*.

1 Todos os depoimentos transcritos neste parágrafo foram obtidos junto à Mãe Ieda no período entre os anos de 2000 e 2003.

2 A sacerdotisa refere-se ao "Exu Rei das Sete Encruzilhadas", uma de suas "entidades" da Quimbanda.

Lado a lado, *"quartos de religião"* das modalidades *"afro-gaúchas"* compartilham o espaço do salão da casa, um dos espaços privilegiados no que se refere a socialização, como veremos no decorrer deste trabalho. Nestes espaços, bem como no *"Omoté do Seu Sete"*, encontramos em local de destaque, representações simbólicas das *"entidades e divindades"* da sacerdotisa, fato este, que reforçaria seu prestígio[1] e poder religioso junto a comunidade em questão.

Como nas casas descritas por Correa, no *"Batuque"* de Mãe Ieda o interior da *"casa de religião"* constituiria-se no *"... 'mundo da casa' (dos orixás de dentro de casa),* [enquanto que no exterior da casa encontraríamos] *o mundo da rua' (dos orixás da rua)* [; na frente da *"casa de religião"* e nos] *fundos ' o mundo dos mortos'."* (Correa, 1988: p. 184). É importante salientar novamente que o *"mundo da rua"* seria um território masculino, em um modelo mais tradicional da sociedade brasileira descrito por DaMatta (), nos demais territórios a participação das mulheres seria permitida, respeitando-se algumas interdições, como por exemplo: *"não estarem no período menstrual"*[2].

As *"casinhas e os quartos de religião da Quimbanda"* descritos, concentram-se fora dos limites da construção principal. Segundo a sacerdotisa: *"... na Quimbanda não há proibição da participação das mulheres em qualquer ritual, mesmo que se encontrem mestruadas ..."*. Neste sentido, a *"Quimbanda"* permitiria à mulher o acesso ao *"mundo da rua"*, e a libertaria da *"impureza"* relacionada ao período menstrual.

A última peça pode ser utilizada pelos *"filhos de santo"* para se vestirem, abriga diversos armários entre os quais são guardados os tambores e *"ages"*.

Na parede do salão: logo ao lado *direito* da porta principal, um suporte onde sempre encontramos uma *"quartinha"*[3] , e em algumas ocasiões *"opetés"*[4]*;* junto a parte lateral superior esquerda do marco da porta principal está fixada uma *"segurança*[5] *para a casa"*.

---

1 Da sacerdotisa.

2 Entre as mais variadas abor agens que o tema da interdição religiosa relacionada a impureza menstrual sofreu ao longo da história da antropologia da religião encontramos provavelmente uma das primeiras referências ao assunto em 1890, na obra de Frazer: O Ramo de Ouro. É importante salientar a obra de Mary Douglas: Pureza e Perigo.

3 Entre as utilizações da água contida no interior desta "quartinha: despacho de exus e pombas-gira e o borrifamento de pessoas no final de limpezas".

4 Segundo o "braço direito" de Mãe Ieda: "axés oferecidos aos orixás para segurar [proteger] a casa".

5 Um saquinho confeccionado com tecido nas cores do orixá que irá reger o ano, cheio com alimentos sagrados destes orixás.

Existe ainda mais um *"quarto de religião"* pertencente a *"Quimbanda"* que em respeito à solicitação da sacerdotisa não será localizado nem descrito nesta dissertação, fato este, que julgo não prejudicar as análises que desenvolvo ao longo desta dissertação.

### 2.2.4. O SALÃO

Enquanto a cozinha constitui-se em alguns momentos em espaço privilegiado de socialização[1] entre os integrantes da família religiosa, é no salão que as pessoas têm o primeiro contato propriamente dito com a casa. Após vislumbrar as placas e seu conteúdo simbólico os *"clientes"* e *"simpatizantes"* são recebidos no salão. Depois de conversar com a pessoa que assume a função de secretária ou com a sacerdotisa, estas pessoas podem ser convidadas[2] a conhecer os *"quartos de religião"*do salão.

A maioria dos eventos[3] promovidos pela casa, acontecem ou envolvem o salão. Nestas ocasiões, circulam neste espaço: convidados dos aniversários e jantares para arrecadação de fundos, animados por grupos de samba e pagode; bem como religiosos e *"simpatizantes"*, participantes dos eventos *"sociais"*[4], dos rituais das modalidades religiosas cultuadas na casa e das reuniões da sociedade beneficente.

A cada novo ritual o salão é reordenado[5], no entanto, alguns elementos permanecem constantes, tanto no que se refere à forma quanto a disposição espacial.

Do lado direito da porta principal está afixado um mural de avisos. Neste mural podemos encontrar afixados: cartazes dos próximos eventos promovidos pela própria casa; cartões de felicitações e convites para eventos religiosos ou sociais, endereçados à sacerdotisa e sua família religiosa, e as vezes à sua família consangüínea, tendo o cuidado de permitir a visibilidade do nome do remetente, principalmente de religiosos que seriam considerados como pessoas de prestígio entre a comunidade *"afro-gaúcha"*, políticos ou um *"filhos de santo"* estrangeiros. Com a nova diretoria administrativa da casa, foram

1 Nos próximos capítulos tecerei maiores considerações sobre este tema ao descrever as festas e as funções assumidas na casa.

2 Este convite é feito necessariamente pela sacerdotisa.

3 Alguns destes rituais serão descritos no capítulo destinado as Festas.

4 Refiro-me a eventos para um "cristão-ocidental, ... entendidos comumente como profanos" (Correa, 1988: 422), como aniversários, almoços e jantares animados por grupos de samba e pagode.

5 Como veremos quando da descrição das festas.

afixadas uma lista dos sócios, sendo grande parte destes sócios *"filhos de santo"* da sacerdotisa[1], que já atualizaram seu cadastro[2]; e uma lista dos sócios em dia com a mensalidade da Sociedade. Esta última lista, segundo os religiosos funcionará como *"incentivo. Os filhos vão querer ver seu nome no quadro, entre os que estão em dia com a Mãe Ieda."*. Este mural funcionaria como reforçador da autoridade e prestígio da sacerdotisa junto a sua comunidade religiosa, bem como mecanismo de controle sobre os deveres e obrigações dos *"filhos de santo"*.

As paredes do salão e do corredor, encontram-se repletas de fotografias. Algumas destas imagens tem formato de pôster como: uma pintura de *"Seu Sete"*[3] usando fraque, cartola e bengala, à noite em uma encruzilhada dos pampas gaúchos; uma fotográfica de *"Seu Sete"*, esta imagem foi utilizada em um dos convites das comemorações de seu aniversário; dois quadros com fotografias de Mãe Ieda usando uma *"roupa de religião"*. Entre os quadros em formatos menores encontramos uma gravura de *"São Jorge"*; uma gravura em metal de *"Ogum"*; fotografias do *"Cacique Supremo da Montanha"*; fotografias de Mãe Ieda na companhia dos últimos governadores do Estado do Rio Grande do Sul; uma fotografia de um de seus filhos consangüíneos apitando um jogo de futebol; fotografias com imagens de religião e carnaval na companhia de sua filha consangüínea; o certificado de ministro *"religioso afro-brasileiro"* concedido à Mãe Ieda do Ogum pela AFROBRAS no ano de 1964; diversas homenagens concedidas à sacerdotisa por Federações de Religião Afro-Brasileira do Brasil e Exterior, Movimentos Negros, Grupos Carnavalescos, *"filhos de santo"* e amigos. Entre estas fotografias apenas duas são de pessoas já falecidas. Estas imagens estão afixadas em locais onde não encontramos nenhuma outra fotografia. Uma destas, é a fotografia do pai consangüíneo de Mãe Ieda, e a outra, que encontra-se afixada em lugar de destaque, ao lado direito da porta do *"quarto-*

1 Principalmente de filhos que não possuem sua própria casa de religião.

2 Uma destas fichas de cadastro se encontra entre os anexos.

3 Todas estas imagens, de "entidades" da sacerdotisa na Umbanda e Quimbanda, são representações dela em transe.

As paredes do salão e do corredor, encontram-se repletas de fotografias. Algumas destas imagens tem formato de pôster como: uma pintura de *"Seu Sete"*[1] usando fraque, cartola e bengala, à noite em uma encruzilhada dos pampas gaúchos; uma fotográfica de *"Seu Sete"*, esta imagem foi utilizada em um dos convites das comemorações de seu aniversário; dois quadros com fotografias de Mãe Ieda usando uma *"roupa de religião"*. Entre os quadros em formatos menores encontramos uma gravura de *"São Jorge"*; uma gravura em metal de *"Ogum"*; fotografias do *"Cacique Supremo da Montanha"*; fotografias de Mãe Ieda na companhia dos últimos governadores do Estado do Rio Grande do Sul; uma fotografia de um de seus filhos consangüíneos apitando um jogo de futebol; fotografias com imagens de religião e carnaval na companhia de sua filha consangüínea; o certificado de ministro *"religioso afro-brasileiro"* concedido à Mãe Ieda do Ogum pela AFROBRAS no ano de 1964; diversas homenagens concedidas à sacerdotisa por Federações de Religião Afro-Brasileira do Brasil e Exterior, Movimentos Negros, Grupos Carnavalescos, *"filhos de santo"* e amigos. Entre estas fotografias apenas duas são de pessoas já falecidas. Estas imagens estão afixadas em locais onde não encontramos nenhuma outra fotografia. Uma destas, é a fotografia do pai consangüíneo de Mãe Ieda, e a outra, que encontra-se afixada em lugar de destaque, ao lado direito da porta do *"quarto-de-santo"*, é a fotografia de Mãe Isaura do Oió, *"mãe de santo de Mãe Ieda no Batuque"*, *"... representação simbólica das raízes, a tradição ancestral."*(Correa: 1988, p. 117).

Durante o período de realização de meu trabalho de campo, as imagens dispostas nas paredes do salão dificilmente foram trocadas de posição, ou substituídas. Este conjunto constitui-se em um álbum de parede, conta um pouco da história da *"casa de religião"*, através da história de sua sacerdotisa: do que é ser religiosa *"afro-gaúcha"*; carnavalesca participante ativa de várias escolas de samba e tribos[2] do carnaval porto-alegrense; mulher negra engajada politicamente em algumas causas, mas não a movimentos organizados; mãe, filha, mulher; apresenta-nos algumas das redes de relações de afeto e poder que envolvem a sacerdotisa e sua *"casa de religião"*.

---

[1] Todas estas imagens, de "entidades" da sacerdotisa na Umbanda e Quimbanda, são representações dela em transe.

[2] No próximo capítulo enfoco esta modalidade carnavalesca que só é vista no Rio Grande do Sul.

Em várias ocasiões presenciei a sacerdotisa procurar fotografias em caixas que guardam imagens isoladas ou álbuns organizados, e, trazer para o salão alguns destes álbuns, principalmente das festas[1] religiosas mais recentes, para mostrar a seus *"filhos de santo"*, *"clientes"* e amigos. Pude observar também algumas destas imagens sendo mostradas para possíveis novos *"clientes"*, quando a sacerdotisa lhes apresentava a casa, e em alguns casos mais específicos em que se fazia necessário "apresentar-lhes"[2] as religiões *"afro-gaúchas"*.

Na última reunião com a diretoria administrativa da casa, a sacerdotisa convidou todos os presentes para uma confraternização logo após o final da reunião, convidando-os para assistir uma das inúmeras gravações em VHS das festas realizadas na casa.

Desta forma, acrescentam-se ao álbum de parede, que envolveria as pessoas comuns e autoridades políticas, religiosas e do meio empresarial, que chegam a *"casa de religião"*, as imagens dos álbuns fotográficos e as gravações em VHS, que segundo a sacerdotisa *"...eu guardo. São documentos nossos! Eu mostro pros filhos"*.

De forma geral, pude observar que ao visualizar as imagens, o grupo envolvido centrava o assunto das conversas nos fatos que estas registravam, ou em outras histórias que eram lembradas por envolver personagens que apareciam nestas imagens.

Parece-me que especial importância era conferida as imagens que apresentariam religiosos em "transe"[3], pois estes enfatizavam a importância de "poder visualizar seu próprio transe". Mesmo que estes religiosos admitam saber que *"entram em transe por entidades da Umbanda e Quimbanda"*, normalmente os religiosos que "experimentam o transe" parecem não possuir lembrança do que aconteceu, esta memória, segundo os religiosos, seria incorporada através do que lhes seria contado, ou neste caso, talvez também, incorporada pelo que poderia ser visualizado nas fotografias e vídeos.

A importância que a sacerdotisa conferiria a estas imagens considerando-as *"documentos"* da casa, e a prática de compartilhá-las, principalmente com os *"filhos de santo"* e amigos, parecem indicar que estas poderiam de fato constituir-se em *"suportes*

1 Tecerei maiores considerações sobre estas imagens, fotográficas e de vídeo, ao tratar do transe.

2 Refiro-me aqui as pessoas que chegam a casa de religião sem praticamente nenhuma informação sobre as religiões "afro-gaúchas".

3 Como já mencionei, estas imagens referem-se aos transes na Umbanda e Quimbanda, pois no Batuque essas imagens não podem ser realizadas.

*materiais da memória"* (Bosi: 1994). Nos próximos capítulos aprofundarei algumas questões relativas a importância das representações destas imagens.

### 2.2.5. CO INHA E BAR

Como uma extensão do salão, em frente aos três *"quartos de religião"*, localiza-se uma pequena sala utilizada como bar. Neste espaço, encontramos um armário onde são armazenados grande parte dos gêneros alimentícios não perecíveis que são consumidos diariamente; bem como um frízer.

Este bar permanece sempre em funcionamento, assumindo papel essencial nas festas realizadas na casa, sejam estas religiosas ou *"sociais"*. Nas primeiras, bebidas são vendidas, tanto para o consumo dos homens[1] quanto de *"divindades e entidades"*, refiro-me as bebidas que são consumidas pelos *"religiosos em transe"*, bem como ao uso de bebidas[2] nas práticas rituais *"afro-gaúchas"*. Nas festas *"sociais",* como os pagodes que mencionei, o lucro da venda de bebidas destina-se a manutenção da casa e a realização das festas religiosas[3]. De forma geral, este bar constitui-se em peça fundamental no comércio de bebidas que a casa estabeleceu, diferenciando-se da maioria das casas religiosas no Rio Grande do Sul.

Algumas vezes é necessário utilizar o frízer do bar para armazenar alimentos que são consumidos na cozinha. Nela, encontramos dois frízers, um fogão industrial de seis bocas, uma geladeira e diversos armários. Em uma área contígua, que é utilizada como sua extensão, encontramos uma churrasqueira, uma pia, um fogão a lenha e mais alguns armários.

A cozinha serve para a preparação dos alimentos para homens, *"divindades*" e *"entidades"*.

1 Refiro-me aos religiosos e aos convidados e visitantes que comparecem a estas festas.

2 Utilizadas por exemplo para "banhar" as imagens de "Exus e Pombas-gira". Segundo uma das filhas-de-santo responsável por esta função, este ato inclui a limpeza destas imagens "com água e sabão e posterior lavagem com a bebida oferecida a entidade" em questão.

3 No período que antecede as grandes festas do calendário religioso da casa, são organizados almoços ou jantares, ao som de alguns dos melhores grupos de samba e pagode da cidade.

Os almoços diários na casa de Mãe Ieda, são normalmente preparados, ou supervisionados por seu olhar atento. Em suas panelas, no fogão, só mexe quem é explicitamente autorizado por ela, sendo na maioria das vezes ela própria quem serve os pratos. Algumas vezes a preparação destes almoços pode ser entregue a um *"filho de santo"*, porém pelo que pude observar, sempre aos mesmos três *"filhos de santo"*, ambos muito antigos na casa. Durante o período de meu trabalho de campo, não lembro de uma refeição em que menos de oito pessoas tenham feito as refeições, e muitas vezes este número se aproximou de vinte pessoas, entre estas: parentes consangüíneos, religiosos e alguns amigos da sacerdotisa. Parte da carne dos animais oferecidos as *"divindades e entidades"* abastece, sempre que possível[1], a mesa dos homens, como ilustra um dos pratos que a sacerdotisa oferece quase todos os dias: *"Quer um pouco do feijão que eu mesma fiz, com o boi do Exu?"* (Mãe Ieda, 2002) .

Os três *"filhos de santo"* que mencionei, participam ativamente de todos os rituais religiosos da casa, ajudam na preparação de alimentos que são oferecidos as *"divindades e entidades"*, bem como das comidas que são servidas para as pessoas nas festas religiosas. Estes alimentos deveiarm ser preparados segundo preceitos religiosos, e muitos destes envolvem entre seus ingredientes partes dos animais que são *"sacrificados para as entidades ou divindades"*. Para alguns sacerdotes *"afro-gaúchos"*: *"Um erro na preparação dos axés[2], pode causar problemas sérios para casa"*.

A análise do fluxo dos alimentos e bebidas entre os *"quartos de religião",* cozinha e bar revelam a ligação simbólica destes espaços; bem como os *"aspectos ... rituais e simbólicos,* [... e,] *ao mesmo tempo* [os papéis] *econômico e nutricional"* (Motta, 1991 b: 121) do *"sacrifício animal"* nas práticas rituais de Mãe Ieda[3].

---

1 Esta possibilidade encontra-se vinculada a existência destes itens na despensa da casa.

2 Os religiosos referem-se aqui, aos alimentos que acabo de mencionar.

3 Diferenciando-s da maioria das casas de Umbanda no Rio Grande do Sul, na Umbanda de Mãe Ieda o sacrifício animal pode ser observado em suas práticas rituais. Nesta dissertação, não pretendo enfocar este tema.

### 2.2.6. A RESID NCIA DA SACERDOTISA

Dentro da *"casa de religião"*, como se fosse uma pequena "ilha", encontramos outra casa que serve de moradia da sacerdotisa, não deixando de fazer parte do todo.

A estrutura destes aposentos "particulares", composta por uma pequena sala, um banheiro e o quarto de dormir, contem utensílios que lhe permitem certa autonomia em relação à alimentação, lazer e descanso.

Este espaço é usado por Ieda[1] para conversas particulares com sua família consangüínea e amigos mais chegados, ou para hospedar alguns convidados[2].

Nestes aposentos, em alguns momentos podemos encontrar Ieda, constituindo-se em refúgio da mulher, da mãe[3], da avó e da religiosa; muito mais da mulher que da religiosa. Nesta "ilha", Ieda descansa, ri, pensa, enfim pode ser uma mulher comum.

---

1 Refiro-me aqui a mulher.

2 Refiro-me aqui a alguns parentes consangüíneos da sacerdotisa, amigos particulares, filhos-de-santo muito queridos ou estrangeiros que preferem manter maior contato com a "mãe de santo", optando por não hospedarem-se em hotéis. Nota-se que constitui-se em privilégio concedido pela sacerdotisa em relação a outras pessoas que dormem no salão.

3 Refiro-me aqui, a sua família consangüínea.

As Festas

"Sessões de Desenvolvimento"

"Sessões de Caridade"

# Capítulo III

## As festas Religiosas e as *"Sessões de Desenvolvimento e Caridade":*

### *"O TRANSE COMO OBRA DE ARTE"*

Como vimos, nos capítulos anteriores, através de sua religiosidade Mãe Ieda, atingiu respeitabilidade, poder e influência junto à comunidade religiosa *"afro-gaúcha"* e a sociedade rio-grandense, bem como junto a alguns segmentos das comunidades religiosas nos países do Prata. Vimos também, que seu poder e prestígio, encontram-se intimamente vinculados ao papel que *"Seu Sete",* ou seja, ao papel social que seu *"transe na Quimbanda"* desempenha junto a estes grupos.

Os religiosos acreditariam *"emprestar seus corpos"* para que suas *"entidades"* e *"divindades"*, pudessem se manifestar, afirmando que seriam *"cavalos"* .Desta forma, ao mencionar o *"transe"* estarei me referindo ao *"transe possessivo"* onde segundo Giball: o indivíduo *"abdica de sua personalidade e torna-se* [ ... a *"divindade"* ou *"entidade"*] *em questão aos olhos dos espectadores"* (1989: p. 5). Neste sentido, irei me referir: aos homens ao utilizar a expressão religiosos; e ao *"transe"* ao utilizar *"entidades"* ou *"divindades"*; e, aos "corpos utilizados por uns e outros" ao descrever as posturas, gestos, expressões e coreografias desenvolvidos por estes, ou seja as "*máscaras pelas quais se identifica*[m] *e* [ ... seriam] *identificado*[s]" (Pordeus, 1997: p. 1997) pelos espectadores

Através da observação participante realizada na casa de Mãe Ieda, direcionando meu olhar para os *"transes"*, busquei compreender, algumas das especificidades destas experiências nas diversas modalidades *"afro-gaúchas"*. Como já mencionei, as *"divindades"* e *"entidades"* cultuadas nos panteões *"afro-gaúchos"*[1], como destacam Correa (1994) e Pólvora (1996), pertenceriam a categorias diversas, e respeitariam os territórios míticos umas das outras.

É importante salientar que o transe no *"Batuque"* poderia ser considerado como *"transe do corpo"*, no qual segundo Motta: *"Cada uma destas pessoas possui o seu*

---

1 Nos panteões das modalidades rituais praticadas por Mãe Ieda encontramos "Exus e Pombas-giras na Quimbanda; Caboclos, Pretos Velhos, Cosme e Damião na Umbanda; e Orixás e Eguns no Batuque".

*segredo, revelado entre outros segredos. É um diamante jamais exposto à luz do dia"* (Motta,:1998, p. 179); e, segundo muitos religiosos *"afro-gaúchos"*, jamais seria revelado ao próprio religioso. Refiro-me *"à crença de que batuqueiro não sabe e nem pode saber que sofre possessão"* (Correa: 1988, p. 147), mencionada por muitos religiosos praticantes do *"Batuque"* no Rio Grande do Sul. Neste sentido, a apresentação de uma descrição do *"transe por orixás"*, realizada através de observações relativas a uma única ou poucas casas, e a possibilidade desta descrição ser lida por algum religioso *"afro-gaúcho"*, poderia levar ao auto-reconhecimento dos religiosos que *"entraram em transe"*[1] . Saliento também que, para uma análise do *"transe"* enquanto representação social, as observações realizadas no *"Batuque"* da casa de Mãe Ieda não apresentarim diferenças significativas dos *"transes"* que "podem ser observados" junto à comunidade do *"Batuque"* do Rio Grande do Sul. Fato este, que definiu as descrições dos *"transes por orixás"* fundadas nas observações que venho realizando em diversas casas *"afro-gaúchas"* desde 1989, enquanto integrante de um grupo de pesquisa[2] sobre religião afro-brasileira no Rio Grande do Sul, mais especificamente em Porto Alegre.

Ao propor uma *"descrição densa"* do *"transe"* tornasse necessário também observar os papéis da música e da dança[3], como elementos importantes nestas manifestações.

Mãe Ieda possui um *"tamboreiro"* fixo, residente na própria casa, que é seu *"filho de santo"*. É este religioso quem confecciona e cuida dos tambores da casa, bem como do couro dos animais sacrificados. Outros *"filhos de santo"* de Mãe Ieda, bem como alguns membros de sua família consangüínea, entre eles seus netos, sobrinho e seus filhos, também se revezam tocando os tambores em alguns rituais. Outros dois religiosos – um *"pai de santo"* e *"tamboreiro"* muito conhecido e respeitado na comunidade *"afro-gaúcha"* e seu primogênito - também se fazem presentes em diversos rituais, principalmente nas grandes *"homenagens aos orixás"* e em algumas *"sessões e Festas de Quimbanda"*. Os *"tamboreiros"* podem também assumir os *"ages"*. Durante meu trabalho de campo, nunca presenciei uma mulher assumindo os tambores na casa em estudo.

1 Termo êmico.

2 O grupo de pesquisa era coordenado pela então cientista social Maria Helena Nunes da Silva.

3 Sobre o papel da música e da dança nas religiões afro-brasileiras sugiro ver Bastide (2000).

Os instrumentos musicais assumiriam papel essencial em todas as modalidades *"afro-gaúchas"* na casa de Mãe Ieda. Seriam, como os tambores do Candomblé da Bahia analisados por Bastide, os *"intermediário*[s] *entre os homens e os deuses"* (2000: p. 34) ou as *"entidades"*. Os tambores também parecem conferir papel de destaque a quem lhes faz *"falar"*: os *"tamboreiros"*.

No *"Batuque"*, as *"rezas"*[1] seriam *"cantadas"* em dialetos africanos, cujo significado para a maioria dos religiosos *"afro-gaúchos"* teria se perdido ao longo do tempo; mas estes religiosos, relacionariam o *"orixá"* à sua *"reza"*, e muitos conheceriam as coreografias que deveriam ser executadas, refiro-me aqui ao que Bastide denomina de *"danças preliminares"*( 2001: p. 36).

Por outro lado, os *"pontos"* da *"Quimbanda"* e *"Umbanda"* são *"entoados"* em português, mesmo que contenham algumas palavras em dialeto africano, o significado destes termos para os religiosos *"afro-gaúchos"* normalmente parece ser conhecido por eles. Neste sentido, concordo com Prandi (1996), quando destaca, no capítulo que dedica a *"pomba-gira"* na obra "Herdeiras do Axé", a importância de uma abordagem que envolva as letras dos pontos no que se refere a compreensão da figura da *"pomba-gira",* e por extensão, das figuras dos *"exus"*. Assim, alguns dos *"pontos entoados na Quimbanda"* de Mãe Ieda serão transcritos ao longo desta dissertação.

Silva (1998; 1999) explora o papel preponderante da música e da dança em algumas manifestações sociais ao longo da história da humanidade destacando uma abordagem de seu papel no *"Batuque"* no Rio Grande do Sul.

Seguindo as análises da autora: *"... a música aparece como a base de indução deflagradora ... do transe*" ( Silva: 1998, p. 4) nas modalidades *"afro-gaúchas"*. Quando do *"transe"*, a *" música, a dança, os mitos e deuses,* [... ou as *"histórias das vidas anteriores a morte"*[2] e as *"entidades"*, ] *estão inscritos no corpo e na alma ..."* ( Silva: 1998, p. 6) dos religiosos *"afro-gaúchos"*. Em muitos casos, a música seria também *"a mensagem de retirada destas entidades* [... e *"divindades"*, que] *mostra uma ambigüidade necessária a este momento"* (Silva, 1998: p. 5): a separação entre *"entidades"* ou

1 Segundo os religiosos "afro- aúchos", no que se refere as músicas, para os orixás, são "cantadas rezas, [ou] puxadas e respondidas"; estes dois últimos termos especificam a função normalmente assumida pelo tamboreiro de cantar parte da "reza" , enquanto os demais religiosos as "respondem". Para as entidades da Umbanda e Quimbanda são "entoados pontos".

2 Refiro-me as "histórias sobre as vidas dos exus e pombas-gira" contadas pelos religiosos "afro-gaúchos".

*"divindades"* e os religiosos, através do término do *"transe"*, bem como a continuidade deste vínculo, através da presença destas *"entidades"* ou *"divindades"* *"no mundo material, e em conseqüência , a possibilidade de intervenção* [ , junto a estas, ] *para quem possui os domínios dos 'códigos de relação', ... apreendidos com a vivência religiosa."* (Silva, 1998: p. 5).

Observa-se, também, em muitas casas *"afro-gaúchas"* uma crescente inserção de registros visuais[1] (fotografias e vídeos) às práticas religiosas, principalmente nas festas, registros estes produzidos e utilizados pelos próprios religiosos. Fato este que assume especial importância na casa de Mãe Ieda, e portanto também tecerei algumas considerações sobre este aspecto.

## 3.1. CALENDÁRIO RELIGIOSO

Este calendário anuncia o tempo e espaço em que as cerimônias religiosas acontecerão. Pode-se propor sua compreensão dividindo-se estas cerimônias em dois grupos: as cerimônias semanais quinzenais e as cerimônias anuais. As cerimônias do primeiro grupo, como veremos a seguir, constituem-se em *"preparação"*[2] para as do

---

1 Como já mencionei, os religiosos não podem saber que "recebem orixás", desta forma, nas festas de Batuque são tomados diversos cuidados para que não sejam feitas imagens dos transes.

2 Não proponho aqui, ser este o único sentido destas cerimônias, mas que um dos aspectos que pode-se salientar na relação que os diversos eventos estabelecem entre si e sua disposição no calendário da casa.

segundo grupo, ou seja, para as grandes festas. É principalmente em relação as cerimônias anuais, que este calendário assumiria vital importância para a família religiosa de Mãe Ieda, a comunidade *"afro-gaúcha" e "afro-platina"*. A escolha prévia destas datas, definindo dias e horários, permitiria que religiosos, *"simpatizantes"* e adeptos, se programassem para cumprir com seus "deveres" e *"obrigações com suas entidades e divindades"*, bem como com a *"mãe de santo"*. Muitas vezes, o calendário relacionado a uma homenagem específica, como por exemplo, as cerimônias pertencentes ao ciclo de *"Comemoração do Aniversário de Seu Sete"*, são impressas em convites endereçados às casas de religião que se integram às redes de relações da casa promotora do evento. Neste sentido, estes sacerdotes também se articulariam, organizando seus calendários não apenas em função das possibilidades de sua família religiosa, mas também das possibilidades de participação de religiosos da comunidade como um todo. Dependendo do prestígio do sacerdote que promove o evento, estes poderiam constituir-se também em datas importantes do calendário *"afro-gaúcho"*. No caso de Mãe Ieda, é importante lembrar seu prestígio junto à outras comunidades, como por exemplo, a comunidade carnavalesca e a classe dos músicos. Assim, o calendário definido previamente, permitiria que estes atores sociais também participem de seus eventos. A importância conferida pelos religiosos *"afro-gaúchos"* à participação de homens, *"entidades"* ou *"divindades"* em suas festas religiosas, pode ser compreendida através da fala de Mãe Ieda e "Seu Sete":

> *"... Porque a ciência do Seu Sete, não está só no corte, na firmação das imagens, guias, axés. Não importa só nisso. Entra também uma festividade de banquete de rei. Porque ele é um rei, e ele tem uma corte, e todos sabem que numa corte de um rei, tem comida, tem dança, tem magias, ...a Festa de Gala ...*" (Mãe Ieda, 2003)
>
> *"... Nós estamos aqui, as entidades, pra trazer a energia, a alegria e a felicidade ... O tudo é nós, é vocês ... Esse é o meu bolo de aniversário. Esse é o meu bolo vivo ...* [ *"Seu Sete"* se dirige aos *"filhos de santo"* de Mãe Ieda na "*Quimbanda"* ]" (*"Seu Sete"*, 2003).
>
> *"Precisa é de vocês, de gente com sangue correndo nas veias. Gente com força. Gente com carinho. Gente com amor, e gente com fé ... Gente viva. Gente viva tem força, tem coragem, tem amor e não tem vergonha, tem sentimento ..."* ( *"Seu Sete"*, 2000).

A sacerdotisa e sua *"entidade da Quimbanda"*, falam sobre o papel central do sacrifício nesta modalidade *"afro-gaúcha"*. Refiro-me tanto ao sacrifício animal quanto aos corpos dos religiosos *"oferecidos as entidades"* para que estas pudessem se *"manifestar"* através destes, ou seja no "... *dom suplementar, que é o próprio corpo dos fiéis*. [ Que segundo Motta:] *Trata-se, noutras palavras, do transe..."* (Motta, 1998: p. 177).

Neste sentido, apresento a seguir o calendário religioso da casa de Mãe Ieda, e desenvolverei simultaneamente, algumas considerações sobre eventos que não encontram-se diretamente relacionados à *"Quimbanda"* e a *"Seu Sete"*, mas que assumem um papel relevante no calendário religioso como um todo, bem como junto às redes de relações em que Mãe Ieda se insere.

### 3.1.1. *"Umbanda"*

#### 3.1.1.1. Rituais Semanais

Em algumas épocas do ano são realizadas *"Sessões de Desenvolvimento"* às quartas-feiras à tarde.

Uma destas sessões será descrita junto à descrição das *"Sessões de Desenvolvimento da Quimbanda"*.

#### 3.1.1.2. Rituais Anuais

##### 3.1.1.2.1. *"Aniversário do Cacique Supremo da Montanha"*[1]: *"Homenagem aos Caboclos de Umbanda"*

Logo após o carnaval de 2003, a família religiosa de Mãe Ieda, dedicou especial atenção a organização da *"Homenagem ao Cacique Supremo da Montanha"* realizada em abril. A necessidade apontada pela sacerdotisa de realizar alguns rituais de *"Umbanda"*, que não vinham sendo realizados há mais de dez anos, provavelmente ampliou muito as proporções destas cerimônias. Muitos *"filhos de santo"* de Mãe Ieda que há muito não apareciam na casa foram retornando aos poucos. Visitas a outras *"casas de religião"*, para participar de festas religiosas que estabeleceriam assim um compromisso da participação

1 Uma das entidades da chefe espiritual da casa, na Umbanda.

destes religiosos nas festas na casa de Mãe Ieda intensificaram-se. O clima nostálgico trouxe a tona muitas histórias que tive o privilégio de ouvir.

Desta forma, a *"Homenagem ao Cacique Supremo da Montanha"* no ano de 2003, foi um evento tão grandioso quanto algumas das *"Festas de Aniversário de Seu Sete"*. Mãe Ieda e Dona Georgina, a diretora de Carnaval da Tribo "Os Comanches", já mantém vínculos há anos. A sacerdotisa e sua filha consangüínea são responsáveis por uma ala desta tribo. Ao convidar Dona Georgina para se responsabilizar por reformar os cocares de algumas das *"entidades da Umbanda"* de sua casa, Mãe Ieda trouxe a tribo tetra campeã do carnaval de Porto Alegre "para dentro de sua casa" em um evento religioso, intensificando os laços entre a religião *"afro-gaúcha"* e o carnaval porto-alegrense. Esta carnavalesca, reformou cocares antigos e confeccionou novos, decorou lanças dos *"guerreiros da Umbanda"*, confeccionou novos arcos e flechas e reformou os antigos. Levou a equipe dos "Comanches", para fazer toda a decoração da *"Festa para o Cacique Supremo da Montanha"*, incluindo a construção de uma oca.

Durante a festa, Jajá, um dos puxadores de samba de maior destaque do carnaval Porto Alegrense, e puxador dos "Comanches", foi responsável por "*chamar as entidades da Linha Indígena entoando seus pontos"*. As tribos carnavalescas, constituem –se em uma modalidade que só observei no Rio Grande do Sul, os papéis desempenhados por seus integrantes nos desfiles representam a identidade do gaúcho que está diretamente vinculada, ao passado de lutas e bravura dos índios guaranis e charruas. Segundo Mãe Ieda, *"O Cacique Supremo da Montanha, é da Linha Guarani de Caboclos da Umbanda"*. Como descreve Oro, estes *"caboclos* [ ... também seriam] *representados como bravos, arrogantes, valentes, guerreiros, insubmissos, fortes, originais donos da terra ..., ou seja trata-se de um índio idealizado."* (1993, p. 15).

Ao descrever esta festa, lembrei-me do depoimento de Dona Georgina à revista Conexão Negra, onde ela relata que: *"Faz 42 anos que vivo o carnaval, mas sempre pertencendo a uma só* [tribo ... ] *Eu gostaria que todas as mulheres procurassem as suas*

*escolas e tribos do coração, encontrassem suas origens e colaborassem com o espetáculo do carnaval* ". (Clavelin, 2003: p. 27). Dona Georgina que dedicou quase toda a sua vida aos "Comanches", no ano de 2003, colaborou também com o "espetáculo" do *"Cacique Supremo da Montanha"*.

Nesta festa, como nas festas da *"Quimbanda"* da Mãe Ieda que pude observar durante meu trabalho de campo, foram realizados registros em vídeo e um grande número de fotografias, principalmente dos religiosos *"em transe"*. Aqui, porém não pude perceber muitos destes religiosos solicitando para que estas fotografias fossem tiradas. Quando percebiam a fotografia que seria realizada, muitos destes religiosos "em transe" também escolhiam os locais e ângulos mais fotogênicos, porém numa proporção bem menor que nas observadas em festas de *"Quimbanda"*.

Nas festas de *"Umbanda"*, como nos casos relacionados às imagens da *"Quimbanda"*, ao mostrar as imagens de *"transes"* aos religiosos, estes enfatizaram a importância de poder visualizar seu *"transe"*. Pelo que pude observar até o presente momento, segundo os religiosos, não existiria lembrança do que aconteceu durante o seu *"transe"*, seja este na *"Quimbanda"* ou *"Umbanda"*, mesmo que estes religiosos tivessem consciência de que estiveram em *"transe"*. Esta memória seria incorporada, pelos religiosos, pelo que lhes seria contado, ou mostrado, no caso das fotografias. A falta da lembrança relatada pelos religiosos e a percepção do *"transe possessivo* [através do qual, segundo Giball, o religioso] *abdica de sua personalidade e torna-se* [ ... a *"divindade"* ou *"entidade"*] *em questão aos olhos dos espectadores"* (1989: p. 5), reafirmariam-se mutuamente. Desta forma, a falta de lembrança relatada poderia ser explicada pelo fato de que os religiosos acreditariam que os acontecimentos não teriam sido vivenciados por eles, mas suas *"entidades"*.

#### 3.1.1.2.2. FESTA PARA AS "PRETAS E PRETOS VELHOS"

Os "Pretos Velhos" seriam representações de *"negros, reais ou imaginários, que em sua existência foram escravos, benzedeiros, pais-de-santo. Predomina a imagem do negro bom, humilde, conselheiro, e não do negro revoltado."* (Oro: 1993, p. 13). Festas em sua

homenagem são realizadas no dia 13 de maio, ou em datas próximas ao dia da assinatura da "Lei Áurea".

Com os corpos curvados provavelmente representando a idade avançada que estas *"entidades"* teriam, segundo os religiosos, as *"Pretas e Pretos Velhos"*, são muito alegres, falantes, e namoradores, mantêm quase sempre um doce sorriso no rosto. Usam chapéu de palha, fumam charuto ou cigarro de palha, entre suas bebidas preferidas estariam a cachaça, licores e o vinho. Estas *"entidades"* permanecem quase todo o tempo, sentadas em banquinhos de madeira muito baixos. Os *"Pretos Velhos"* apoiam-se em bengalas. Estas *"entidades"* parecem gostar muito de ouvir música, de cantar, dançar, e de festa. Algumas vezes é possível observá-los bailando, os casais com seus corpos curvados, desenvolvem lentos e arrastados passinhos, acompanhando o ritmo da música. Mas, o que estas *"entidades"* parecem gostar mais, é de comer, e, de comer fartamente. Quase todos dedicam grande parte do tempo em *"que estão no mundo"*, para comer, e, a reclamar que estão com fome, pois, segundo estas *"entidades"*, nada lhes teria sido servido. Muitos escondem comidas e bebidas, em baixo de seus banquinhos. Em algumas casas as *"Pretas Velhas"* recebem bolsas de palha ou tecido colorido que enchem de comida durante a cerimônia. Estes aspectos provavelmente encontram seu referencial simbólico nas dificuldades de alimentação que os negros teriam sofrido na época da escravidão. Transcrevo a seguir um trecho da fala de *"Pai Antônio"* de Mãe Ieda:

> *"Viva o dia de hoje!*
> *Viva as nêga bonita!*
> *E viva as comida negada!*
> *Viva a bebida nêgo!"*

Ao ouvir cada exclamação de *"Pai Antônio"*, todos os *"Pretos"* e *"Pretas Velhas"*, gargalhavam e respondiam bem alto: *"Viva!!!!"*

Ao longo da festa, estas *"entidades"* permitem-nos conhecer um pouco de suas preferências, ao verbalizá-las:

*"Ô nêgo, tu não tem bolsa?*
*Há! Há! Há!*
*Vai te que enche teu bucho aqui nêgo!*
*Quando chega na taquarera, não tem mais nada nêgo!"*

"*E o mocotó?*
*Eu não comi!*
*Não deu tempo.*
*Me dá agora!"*

*"Ummm!*
*É bom! É Mendombina, eu gosto é de bebê Mendombina, e do meu palhero!"*

Em uma das *"Festas para os Pretos Velhos"* , que observei em casas pertencentes à família religiosa de Mãe Ieda, um nenê de poucos meses, foi entregue a um casal de *"Pretos Velhos"* para ser *"batizado na Umbanda"*. Os pais seguravam próximo à cabeça do bebê, uma vela branca acesa. A criança segura pelos braços do *"Preto Velho"* foi "batizada" com água e folhas verdes, que os religiosos relacionariam à estas *"entidades"*, sob o olhar emocionado dos pais, o bebê foi erguido pela *"entidade"*, que ao esticar seus braços em *direção* ao *"conga"*, o teria apresentado às *"entidades da Umbanda*", que segundo os religiosos, a partir deste momento *"protegerão a criança"*. Entregue aos braços da *"Preta Velha"*, esta repetiu os procedimentos rituais realizados pela outra *"entidade"*.

3.1.1.2.3. FESTA PARA OS *"COSMINHOS"* (27 de setembro)

3.1.1.2.4. *"HOMENAGEM DE FIM DE ANO"* (30 de dezembro)

### 3.1.2. *"BATUQUE"*

#### 3.1.2.1. RITUAIS ANUAIS

Algumas destas homenagens podem incluir sacrifícios oferecidos às *"divindades"*, nestes casos às homenagens podem se estender por alguns dias, incluindo a data fixada no calendário, data da realização da Festa[1].

##### 3.1.2.1.1. *"HOMENAGEM PARA BARÁ"*

As festas do *"Batuque"* foram descritas com densidade por Correa (1988). A seguir, apresento apenas um de seus ritos, que nos ajudará na compreensão de coreografias apresentadas por *"Seu Sete"* por ocasião de seu *"aniversário"*.

Em algumas festas de *"Batuque"*, principalmente em homenagens dirigidas ao *"Orixá Bará"*, pode-se ainda observar uma dança descrita por alguns religiosos antigos.

Após a *"chegada dos Barás no mundo"*, estas *"divindades"* recebem chaves normalmente pintadas de vermelho, a cor que os religiosos associam a este *"Orixá"*.

As *"danças preliminares"* (Bastide 2001) se interrompem, e, no centro da *"roda"*, se houverem outros *"orixás no mundo",* estes parecem sair de cena, posicionando-se próximos aos corpos que formam a *"roda"*[2], permanecendo quase parados.

A *"curimba"* dedica-se a "embalar" as coreografias desenvolvidas por estes *"Barás"*. Segurando uma das chaves com a mão direita, seu braço levanta-se à frente do rosto, a outra chave se apoia sobre as costas, na altura da cintura. O *"Orixá"* parece criar um elo imaginário entre a rua, e o *"quarto de santo"*, movimentando-se de frente, de um a outro, ao chegar aos limites do salão, representados pelas portas de acesso a estes dois espaços, a *"divindade"* emite um som gutural ao apresentar-lhes a chave, que para os religiosos seria a representação do *"movimento, da abertura dos caminhos, da comunicação entre homens e os orixás"* . Ao desenvolver esta coreografia, os *"Barás"* podem também erguer seus braços ao lado de seus corpos, movimentam-se de lado, de um

1 Sugiro ver a descrição de Correa (1988) sobre o ciclo ritual da Festa Grande.

2 Antes de iniciar as "danças preliminares", os religiosos formam um círculo, estabelecendo um limite entre o espaço que será dedicado à assistência, fora da "roda", e as suas "divindades" que durante grande parte do tempo que "estiverem no mundo" permanecerão dentro da "roda".

a outro destes limites imaginários, estariam cumprimentando ritualmente também o *"mundo da rua"* e o *"mundo dos deuses"*[1], erguendo levemente as duas chaves.

Ainda, sob o olhar atento de todos, antes ou após as danças preliminares se interromperem, os *"Barás"* também podem executar a mesma coreografia porém sem estarem segurando chaves com suas mãos. Nestes casos, os polegares são estendidos para cima, e os outros dedos curvados sobre a palma. Os polegares são movimentados lateralmente acompanhando o ritmo da música.

3.1.2.1.2. *"HOMENAGEM PARA IEMANJÁ"* (02 de fevereiro)

3.1.2.1.3. *"TOQUE DE ALELUIA"* (Sábado de Aleluia)

3.1.2.1.4. *"HOMENAGEM PARA "OGUM"*

Os religiosos *"afro-gaúchos"* dedicam o dia 23 de abril a este *"Orixá"*. Neste dia ou em datas próximas, em muitas casas pode-se observar homenagens dedicadas a ele.

Como no caso da *"Dança do Bará"*, em algumas casas de religião também podemos observar outra *"dança de orixás"*, a *"Dança do Atã"*. Esta, normalmente acontece em homenagens dirigidas ao *"Orixá Ogum"*.

Os religiosos contam que: *"Iansã era mulher do Ogum, mas se apaixonou por Xangô. Quando o Ogum descobriu a traição, pegou sua espada e foi brigar com Xangô. Mas Iansã, esperta, embebedou o Ogum e fugiu com o Xangô."*

Na *"Dança do Atã"*, nome da bebida que segundo os religiosos teria embebedado o *"Ogum"*, espadas podem ser entregues a *"Ogum"* e *"Xangô"* que representam sua luta pela disputa de *"Iansã"*. As *"Iansãs"* envolvem sedutoramente os *"Oguns",* dançando ao seu redor e induzindo-lhes a beber, levando garrafinhas cuidadosamente decoradas com as cores destes *"Orixás"* a sua boca. Os *"Oguns"* parecem bêbados, girando cambaleantes no interior da *"roda"*.

Segundo Correa (1988), através desta dança, poderíamos observar o "discurso" dos religiosos *"afro-gaúchos"* sobre suas relações com a sociedade branca, em que estes se inserem. Desta forma, para o autor, os religiosos associariam *"Ogum"* à força bruta e poder de opressão que os negros acreditarim sofrer da sociedade, e identificariam-se com a

---

1 No segundo capítulo desenvolvi algumas considerações sobre estas categorias, partindo das análise de Correa (1988) e Da Matta (1985).

astúcia, sedução, e “poder do feitiço” simbolizados por *“Iansã”*. Este autor, também sugere que os papéis de homens e mulheres na visão de mundo destes religiosos também poderiam estar associados à estas representações de *“Ogum”* e *“Iansã”*.

Mas para Mãe Ieda do *“Ogum'*, *“os filhos de Ogum* [como ela,] *são pessoas guerreiras, que passam sua vida lutando para conseguirem o que querem.”* .

3.1.2.1.5. *“HOMENAGEM PARA IANSÃ”* (04 de dezembro)

3.1.2.1.6.”*HOMENAGEM PARA OXUM E OXALÁ”* (08 de dezembro)

3.1.2.1.7. UMA NOVA *“CASA DE RELIGIÃO AFRO- GAUCHA”*:
*“MEUS VELHOS VÃO PRA CASA”*

Não existiria uma data fixa para um sacerdote liberar um filho para levar seus *“Orixás”* para sua casa, ocorreria quando o primeiro acreditasse que seu filho já estivesse pronto para assumir tal responsabilidade. Normalmente as datas são escolhidas em conjunto por eles, datas próximas aos dias que dedicam a estas *“divindades”* no calendário anual do *“Batuque”*.

Durante meu trabalho de campo, pude observar que alguns filhos de M]ãe Ieda levaram seus *“ocutás”* para casa. Alguns o fizeram acompanhados de *“parentes de religião”*, *“filhos”* e *“netos de santo”* de Mãe Ieda; outros foram tutelados por Mãe Ieda durante todo o processo.

Em dezembro de 2002, pude acompanhar a *“abertura de uma* [nova] *casa de religião”*. A casa de uma *“filha de santo”* muito querida por Mãe Ieda. Com um longo histórico junto à comunidade *“afro-gaúcha”*, tendo passado por alguns *“pais”* e *“mães de santo”*, alguns destes já falecidos. Há seis anos essa senhora teria encontrado Mãe Ieda em uma escola de samba, durante o período do carnaval e após algum tempo tornou-se sua *“filha de santo no Batuque”*. Na noite do dia 12 de dezembro, após meses de trabalho árduo, solitário para a preparação do espaço físico, seus *“orixás”* foram levados para sua nova morada, localizada no Mato Sampaio, uma das regiões mais pobres e perigosas de Porto Alegre. Em todo o percurso, realizado entre a casa de Mãe Ieda e de sua filha, pude observar o sagrado “sendo projetado” pelos religiosos sobre os espaços públicos, através

por exemplo das saudações rituais dirigidas ao *"Bará da Rua",* cada vez que o carro que levava as *"divindades"* alterava sua direção ao trocar de rua em um *"cruzeiro"*.

A espera dos *"orixás"*: fogos de artifício, a alegria, a emoção, o êxtase. A certeza que os problemas haviam sido vencidos e a esperança da nova vida: " *Tô tão faceira! Fiquei faceira, minha mãe aceitou! ... Eles vão pra casa! ... Meus velhos vão pra casa ....*"., exclamava esta *"filha de santo"* de Mãe Ieda alguns dias antes de *"levar seus orixás"* para casa.

Entre os convidados: amigos, parentes, alguns religiosos incluindo *"pais"* e *"mães de santo"*, segundo Mãe Ieda *"gente do povo da Idalina e do Romário"*[1]. No pequenino *"quarto de santo"*, as *"frentes*[2] *preparadas para os orixás por esta filha de santo"* acompanhada de perto por seu *"irmão de santo"* que também se responsabiliza pelas "*frentes*" na casa de Mãe Ieda. No momento da chegada à nova casa, ao som de tambores; fogos de artifício, palmas, a concentração, as rezas em dialeto africano, o sacrifício de alguns animas " *para eles* [(os *"Orixás"*)] *saberem que tão chegando em casa"*. No pequeno salão, com cerca de dois por dois metros, cerca de 30 pessoas, entre homens e *"divindades"*, aglomeravam-se na *"Festa de Batuque"*. Após a *"homenagem aos orixás"*, a festa para os homens: som de pagode, churrasco, galeto, salada de maionese, refrigerante e *"atã"*[3]. Na cozinha ainda estão sendo preparados o pirão e a carne dos animais que foram sacrificados, para serem servidos aos homens no decorrer da madrugada.

#### 3.1.2.1.8. *"ENCERRAMENTO DO ANO"* E *"HOMENAGEM AOS ORIXÁS REGENTES DO PRÓXIMO ANO"*

Entre as festas do calendário greco-romano, Natal, e, principalmente o Ano Novo, encontram-se entre as mais importantes festas para os religiosos *"afro-gaúchos"*. Estes religiosos encontram-se divididos entre rituais envolvendo sua família consangüínea e sua família religiosa. A sacerdotisa e seus *"filhos de santo"* acreditam ter de *"homenagear os orixás regentes"* do ano que acaba e os *"orixás regentes"* do próximo ano". Segundo Mãe Ieda, durante muitos anos ela teria se dedicado inteiramente à religião. Muitas vezes só teria conseguido cumprimentar sua mãe consangüínea pela entrada de um novo ano por volta das

1 Pais-de-santo muito conceituados e respeitados pela comunidade "afro-gaúcha", já falecidos.

2 Comidas preparadas e "ofertadas aos orixás".

3 Bebida sagrada do Ogum.

3 ou 4 horas da madrugada do dia primeiro de janeiro. Por este motivo, há alguns anos, Mãe Ieda teria pedido*" licença aos Pais"* (*"Orixás"*) para realizar estas homenagens no dia 30 de dezembro e, sempre que possível na praia.

### 3.1.3. *"QUIMBANDA"*

### 3.1.3.1. RITUAIS SEMANAIS OU QUIN ENAIS *"AS SESSÕES DE DESENVOLVIMENTO E CARIDADE"*

#### 3.1.3.1.1. *"SESSÕES DE CARIDADE"*

Para os religiosos *"afro-gaúchos"*, segunda-feira seria "*dia de Bará, e também, dia de Exu e Pomba-gira"*.

Na casa de Mãe Ieda, no início das noites de segunda-feira*, "as casinhas dos Barás e de Seu Sete, o Omoté, e o quarto de Belzebu, são iluminados"*, ou seja, são acesas velas nestes locais. Os alimentos que foram *"oferecidos ao Orixá"* na semana anterior *"são despachados"*, isto é, colocados ritualmente no *"cruzeiro"*[1], e novos alimentos são *"oferecidos"*. Próximo das 21 horas, se iniciam as cerimônias de *"Quimbanda"* denominadas de *"sessões de caridade"*. Normalmente estas cerimônias terminam entre 23 horas e meia noite. Abertos no momento em que *"são iluminados, o Omoté e o quarto de Belzebu"* só serão fechados após o término destas cerimônias. Nas *"sessões de caridade"* as *"entidades da Quimbanda"* se dedicariam- à *"dar conforto aos homens,* [através dos] *passes"*. Apenas em um curto período do ano, este rituais não são realizadas na casa de Mãe Ieda.

A seguir descrevo: UMA *"SESSÃO DE CARIDADE"*

A porta principal está fechada[2]. O salão é iluminado por lâmpadas vermelhas acessas em luminárias fixadas nas paredes. O *"congá"* está fechado por uma cortina branca. Atrás de cortinas brancas, as portas do *"quarto de santo"* também estão fechadas.

Os religiosos vão chegando aos poucos, "*cumprimentam as casinhas e quartos de religião"*, a *"mãe de santo"*, as outras pessoas que se encontram na casa, e vão colocar as roupas de suas *"entidades"*, e suas *"guias"*.

1 Como vimos na capítulo II, para os religiosos "afro-gaúchos" o sagrado projeta-se sobre o mundo físico, e, o "cruzeiro" mais próximo da casa de Mãe Ieda em muitas ocasiões constitui-se em extensão do território de seu terreiro.

2 Normalmente nas segundas-feiras à porta principal da casa de religião mantém-se aberta a partir das 21 horas e só é fechada quando a sessão acaba.

As religiosas que *"receberão pombas-gira"* usam vestidos longos. Quase todos acompanham as formas do corpo até a cintura ou as cadeiras abrindo-se em volumosas saias, compostas de diversas camadas, sobre uma ou mais saias de armação, que tornarão os movimentos das *"entidades"* mais exuberantes. A maioria destes vestidos possui acentuados decotes, permitindo que suas *"guias"*, colares e enfeites evidenciem os colos destas religiosas e consequentemente de suas *"pombas-gira"*. Um cuidado especial também é dispensado a maquiagem, e aos penteados. Nas mãos, com as unhas normalmente compridas e bem pintadas, pode-se observar diversos anéis. Em muitas roupas alguns enfeites podem revelar as *"entidades"* a que pertencem, como no vestido das ciganas onde normalmente encontramos moedas e correntes douradas fixadas em formas de ondas ao redor da cintura ou cadeiras. Segundo a sacerdotisa: *"Quem coloriu as roupas das Pombas-gira foi o Seu Sete. Pomba-gira pra ele não usa só vermelho e preto! Quem é das almas, não usa só branco e preto! É a cor da noite! Cor de festa!"*. Por outro lado, pode-se observar que as cores das *"guias"* destas *"entidades"* não teriam sido alteradas. De forma geral, estas roupas salientam a sensualidade dos corpos e movimentos das *"pombas-gira"*. Ao descrever os *"transes das Pombas-gira e Exus"*, descreverei também suas roupas e os acessórios utilizados por homens e *"entidades"*.

Uma das sessões que participei na condição de pesquisadora, teria sido dedicada especialmente aos *"Exus" e "Pombas-gira"*. Diferenciando-se das *"sessões de caridade"* que ocorrem todas as segundas-feiras, nas quais segundo os religiosos os *"Exus e Pombas-gira vêm a terra para dar conforto aos homens"*; nesta sessão específica, como nas *"festas de Quimbanda"*, as *"entidades virão a terra pelo prazer de manifestar-se"* através dos corpos dos religiosos. Na casa, além dos religiosos que farão parte da *"corrente"*[1], os religiosos que compõe a *"curimba"*[2], pouquíssimos amigos muito chegados e religiosos que não participam da *"corrente"*. Desta forma, apenas entre "os seus", longe do olhar dos muitos visitantes e convidados que comparecem as festas que mencionei, parece-me que *"Exus"* e *"Pombas-gira"* sentiriam-se mais a vontade.

São quase 22 horas, o ritual propriamente dito terá inicio.

1 No período de meu trabalho de campo, pude observar que a maioria dos religiosos que compõe a "corrente" na Quimbanda entram em transe.

2 Termo utilizado pelos religiosos para designar os músicos que tocam os instrumentos sagrados "afro-gaúchos": tambor, agê, agogô.

Os religiosos formam um semi-círculo na frente da *"sala de Seu Sete do salão"*, parece-me que se visualizarmos religiosos e o *"quarto de religião"* em uma única figura geométrica, esta formaria um círculo completo: *"a corrente"*.

A porta é aberta, Mãe Ieda posiciona-se de frente para a *"sala de Seu Sete do salão"*, toca uma sineta e saúda os *"Povos e entidades da Quimbanda"*[1]:

*"Erupandê nosso Pai Exu Rei das Sete Encruzilhada*
*Erupandê o Povo da Segunda-feira*
*Erupandê o Povo de Bará*
*Erupandê Elebara Exu*
*Erupandê Exu Tranca Rua*
*Erupandê Exu Destranca Rua*
Erupandê Exu Sete Porteira
*Erupandê Seu Gira Mundo*
*Erupandê Exu Tiriri*
*Erupandê todo o Povo da Noite*
*Erupandê Pomba-gira Rainha*
*Erupandê Maria Padilha*
*Erupandê Maria Quitéria*
*Erupandê Maria Mulambo*
*Erupandê Pomba-gira de Máfia*
*Erupandê Pomba-gira Menina*
*Erupandê Pomba-gira da Estrada*
*Erupandê Pomba-gira da Lomba*
*Erupandê Pomba-gira Girê*
*Erupandê Seu João Caveira*
*Erupandê Seu Táta Caveira*
*Erupandê Seu Caveirinha*
*Erupandê Exu Capelinha*
*Erupandê Exu Mortalha*
*Erupandê o Povo dos Sino*
*Erupandê o Povo da Cova*
*Erupandê o Povo dos Vento*
*Erupandê ... de Marabô*
*Erupandê o Povo Cigano*
*Erupandê o Povo do Oriente*

1 Apresento aqui, como exemplo, a saudação de Mãe Ieda em uma das "sessões de caridade" que observei durante meu trabalho de campo. Dependendo das finalidades específicas de cada sessão ou dos religiosos que compõe a "corrente" , algumas saudações podem ser adicionadas ou retiradas.

O *"ponto de descarrego é entoado"*:

*"Carrega lá na mata*
*Descarrega pra ficar*
*Carrega pra bem longe*
*Para nunca mais voltar!"*

Um dos religiosos da *"corrente"*, passa por todos, com o defumador[1], primerio os religiosos da *"corrente"*, depois os participantes da *"curimba"*, e posteriormente as demais pessoas. Neste momento a pessoa que estaria *"sendo defumada"* passa as mãos sobre o defumador, puxando a fumaça para perto de seu corpo, logo após gira permitindo que a fumaça *"limpe"* seu corpo por inteiro.

Todos os religiosos que fazem parte da *"corrente"* recebem um pouco de cachaça em suas mãos, esfregando uma na outra, e depois as palmas de suas mãos na nuca, cabeça, braços e tornozelos.

Pude observar este rito inicial de saudação ao panteão da *"Quimbanda"* e segundo os religiosos de *"purificação da matéria"*, para que o contato com as *"entidades"* pudesse se estabelecer, em todas as sessões e festas desta modalidade religiosa que participei na casa de Mãe Ieda.

Logo a seguir, a sacerdotisa, de pés descalços e usando a *"guia de Seu Sete"*, se posiciona sobre uma linha imaginária, que poderia ser considerada como limítrofe entre o salão e a *"sala de Seu Sete"*. Mãe Ieda está de frente para a imagem de *"Seu Sete"* , os braços ao longo do corpo, a expressão do rosto parece de seriedade e concentração. A sacerdotisa *"puxa o ponto de sua entidade"*:

1 m algumas casas o defumador é um turíbulo como os usados nas igrejas católicas, na casa de Mãe Ieda, em um pote de metal com uma alça de madeira, São colocadas brasas e sobre elas a defumação produzindo-se assim a fumaça. Prática realizada na maioria dos terreiros rio-grandenses.

*"A cura do Seu Sete da Lira*
*É, uma beleza rara*
*Aonde Seu Sete começa*
*Aonde a medicina para*
*Ele é Quimbandeiro. Ele cura sim senhor*
*Seu Sete, Rei da Lira*
*Cura a minha dor ..."*

O tronco da sacerdotisa se inclina levemente para frente; a cabeça para trás erguendo seu queixo; seus joelhos se inclinam levemente; os braços estendidos ao longo do corpo fazem um rápido movimento para trás; um grito grave, gutural é emitido: *"Há!!!!"* Seguido por algumas risadas *"Hê!Hê!Hê!!!!" "Seu Sete está no mundo"*, se dirige de costas à porta principal, o braço direito estendido a frente do corpo, próximo ao rosto, a palma da mão aberta para fora cobre-lhe a expressão. *"Seu Sete"* é seguido de perto por uma "filha de santo" que normalmente o ajuda a se arrumar. Na rua, na frente das *"casinhas dos Barás"*, ela lhe entrega um boné e um charuto.

Ao voltar ao salão, seu corpo desenvolve uma coreografia que segundo os religiosos, refletiria a postura *"do Rei que foi e é"*. Saliento no entanto, que o *"Exu Rei das Sete Encruzilhadas"* como os demais "Exus da Quimbanda", como praticada por Mãe Ieda, é também, uma representação da sociedade boêmia do Rio de Janeiro da década de 1920-30, e portanto, seria percebido por este grupo como um: *"refinado malandro, com um sorriso no rosto, e, que possui várias mulheres"*. *"Seu Sete"* pode vestir: calça preta de pregas, cortada especialmente para ele por um alfaiate de prestígio em Porto Alegre; uma camisa de seda vermelha estilo Luís V, cujas mangas logo abaixo do cotovelo abrem-se em um babado godê de renda, e o decote arrematado por um broche dourado, constitui-se em um volumoso babado da mesma renda que cai em ondas sobre o peito; na cabeça usa um boné de couro preto; ou calça branca de pregas, camisa vermelha de seda e boné branco; ou calça e camisa vermelhos com boné branco, ou ... Seus ombros e rosto levemente inclinados para cima, seu braço direito está estendido para cima, o cotovelo levemente dobrado, na mão direita segura o charuto. O *"Exu"* se dirige à *"sala de Seu Sete do salão"* fazendo-lhe um cumprimento, o movimento é sutil, o pescoço e o braço inclinam-se levemente e quase instantaneamente voltam para sua posição anterior. *"Seu Sete"* se dirige para a frente dos tambores, inclina rápida e levemente o tronco, cruzando os

braços a frente do corpo e, desloca-se de costas para o centro da *"corrente"*. Os tambores continuam a tocar, os presentes ainda cantam o *"ponto de Seu Sete"*. A *"entidade inicia a gira no interior da corrente"*, dançando no sentido anti-horário, forma um círculo imaginário; são dois pequenos passinhos para a frente com cada perna, por vezes o corpo executa um giro. Como descreverei no *"transe das Sereias"*, parece executar um movimento de translação e rotação semelhante ao da Terra. A *"gira"*, se constituiria, para os religiosos, no espaço dedicado por excelência a *"manifestação dos transes"*, mesmo que em determinadas cerimônias[1], se possa observar *"Exus"* e *"Pombas-gira"* conversando e bebendo em meio aos homens.

Após alguns minutos *"Seu Sete"*, faz um movimento com o braço, indicando que os tambores e *"ages"* devem parar. Neste momento, normalmente *"Seu Sete"* se posiciona no centro da *"corrente"*, podendo apenas cumprimentar os presentes, fazer convites para os próximos rituais da *"Quimbanda"*, ou dirigir-se mais especificamente aos *"filhos de santo"* de Mãe Ieda.

Como *"bom malandro"* que os religiosos acreditam ser *"Seu Sete"*, exceto em poucos casos que descreverei, as primeiras *"entidades que ele chama para lhe fazer companhia, são suas mulheres, as Rainhas das Sete Encruzilhadas"*. Ao som do *"ponto"*:

*"Mas ela tem a cabeça coroada*
*Vem girando com sua saia rodada*
*A Rainha das Sete Encruzilhada"*

Quatro religiosas *"entram em transe"* quase que simultaneamente. Mãos na cintura, as vezes segurando uma ou mais saias que compõe seus longos e sensuais vestidos, elas inclinam levemente seus corpos para trás, e suas cabeças voltam-se para o lado, com os pescoços esticados e um olhar matreiro, de canto de olho. Uma risada graciosa, porém alta e sedutora é emitida: *"Há, ..."* As religiosas dirigem-se, rebolando de costas, à porta principal, *"cumprimentam-na"*, bem como à *"sala de Seu Sete do salão"* e a *"curimba"*.

1 Refiro-me principalmente as Festas da Quimbanda.

Ao receber adereços como coroas e cetros, bem como cigarros e bebidas, normalmente champanhe ou cidra servida em taças, as *"Pombas-gira Rainhas das Sete Encruzilhadas"* se dirigem para o centro da *"corrente"*. Ali, dançam com *"seu homem, Seu Sete"*, integrando-se à "gira", o círculo antes imaginário começa a tomar forma concreta. *"Seu Sete"* parece satisfeito, fuma, dá gargalhadas, bebe e dança. Parecendo não precisar mais do que a companhia de suas *"Rainhas"*, o *"Exu"* galanteia *"puxando"* o seguinte trecho do *"ponto"*:

*"Eu vi uma Leba na beira da Estrada*
*Uma Leba*
*Bonita, vestida e bem tratada*
*Rainha das Sete Encruzilhada*
*...*
*Óh que linda mulher*
*Exu, lá no cruzeiro*
*Óh que linda mulher*
*Exu, lá no cruzeiro*
*Ela é Rainha*
*Exu, lá no Cruzeiro"*

Neste momento da cerimônia, as *"Rainhas"*, junto com *"Seu Sete"*, constituem-se nos personagens principais da *"festa*[1]*"*. Seus longos vestidos esvoaçam acompanhando o movimento de seus corpos em uma coreografia que lembra o movimento de translação e rotação da terra, *"girando"* cada vez mais rápido. A atmosfera lembra o clima dos cabarés, e possibilita que estas representações de *"damas da noite"*, riam, bebam, seduzam. Pude observar muitas pessoas procurando as *"Rainhas"* para *"realizar"* suas aspirações amorosas e econômicas.

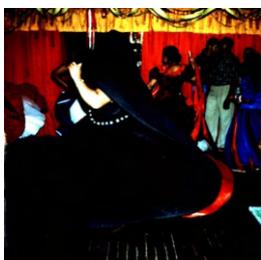
1 Para os religiosos, as sessões e as Festas da Quimbanda são cerimônias distintas, porém para os "Exus" e "Pombas-gira" seu encontro nas sessões pode ser considerado uma "festa".

Mas é preciso que a cerimônia prossiga, a próxima *"entidade a ser convidada por Seu Sete para a Festa"*[1] é seu *"Companheiro de Encruzilhada"*, o *"Exu Tiriri"*. Este *"Exu"* é o braço direito de *"Seu Sete"* de Mãe Ieda. Na maioria das sessões que observei, pude perceber esta mesma ordem dos *"transes"*, e, pude observar a ordem inversa, no final destas sessões, sendo *"Seu Sete"* o primeiro e o último *"transe"* que os presentes podem observar. Na seqüência desta sessão, todos cantam, seguindo *"Seu Sete"*:

*"Olha a pemba , olha a pemba*
*Exu Tiriri*
*Gira , gira, gira Exu*
*Exu é que vai girar*
*Gira , gira, gira Exu*
*Exu  Tiriri"*

Um grito grave e gutural pode ser ouvido: *"Hã!"* "Seu Tiriri" se dirige rapidamente de costas para a porta principal, e como os demais religiosos, que *"entraram e entrarão em transe"*, também *"cumprimenta a sala de Seu Sete do salão, a curimba"* e se dirige para a *"gira"*. *"Seu Tiriri"*, normalmente usa calças escuras, um boné preto de couro, colocado levemente inclinado para o lado, fuma charuto e bebe cachaça ou cerveja. Muitas vezes, nestas sessões, pode-se observar *"Seu Tiriri"* ser convidado por *"Seu Sete"*: *"Vem se divertir Tiriri!"* Nestes momentos, *"Seu Tiriri"* assume a posição de *"Seu Sete"* junto a *"curimba"*. Desta forma, é entregue à *"Seu Tiriri"*, o poder de escolher a ordem e o ritmo em que os *"pontos"* serão cantados, e assim, definir que *"transes"* e ou coreografias

1 Refiro-me aos "pontos puxados" por "Seu Sete", "bases de indução deflagradoras" ( Silva, 1998: p. 5)  dos transes.

deveriam suceder-se. É importante salientar que esta escolha não é completamente aleatória, obedece a critérios preestabelecidos pela sacerdotisa ou por sua *"entidade"*, principalmente no que se refere ao momento ritual em que cada *"transe deve iniciar"*. Muitas vezes pude observar nas *"sessões de caridade"*, que, respeitando determinada ordem, todos os *"transes deveriam acontecer"* no início da cerimônia, ao som do *"ponto de Seu Sete"*. De maneira geral, durante meu trabalho de campo, pude observar após *"Seu Sete"*, as *"Rainhas"*, e *"Seu Tiriri"*, a *"chegada"*[1] de outros *"Exus e Pombas-gira do Povo das Almas, de Omulu, do Cruzeiro, e Cigano"*. Nesta sessão, logo após ser convidado por *"Seu Sete"* para assumir a *"curimba"*, *"Seu Tiriri"* puxa o *"ponto"*:

*"Eu vô, eu vô*
*Eu vô manda chama meu povo*
*Eu vô, eu vô. Eu vô manda chama meu povo*
*Lá nas Sete Encruzilhada*
*Eu vô manda chama meu povo*
*Sem Exu não se faz nada"*

Uma gargalhada é emitida: *"Há! Há! Há!" "Pomba-gira das Almas"* coloca as mãos à cintura, palmas para fora direcionadas para trás, entre os polegares e indicadores segura a barra do vestido. Rebolando, se dirige de costas à porta principal. Ao retornar ao salão executa os cumprimentos que já descrevi e recebe na *"sala de Seu Sete do salão"* uma piteira e um copo de água mineral. Ao perguntar-lhe sobre a substituição do champanhe por água mineral com gás, *"Das Almas"*, como normalmente é chamada, com sua voz doce, disse valorizar a vaidade da religiosa: *"Eu já sou bonita, mas, se ela, quer ficar mais bonita, eu tomo isso aqui, por enquanto. Há!"*. Quase todos os seus vestidos são pretos, alguns tem detalhes prateados ou coloridos, com várias camadas de saias, sendo as saias exteriores, sempre de tecidos muito leves. Quando *"Das Almas"* gira, pode-se observar suas saias esvoaçando, conferindo maior exuberância ao seu bailado, principalmente quando *"pontos do Povo das Almas"* são cantados. Neste momento, *"Das Almas"* diverte-se no centro da *"gira"* dançando com seus *"companheiros"*, algumas vezes segura a saia exterior,

1 Termo utilizado pelos religiosos para designarem a experiência do transe, ou seja, pela "chegada de Seu Sete", por exemplo, deve-se entender o momento em que Mãe Ieda "torna-se [ ... "Seu Sete"] aos olhos dos espectadores" (Giball, 1989: p. 5).

levantando-a a altura do rosto, por vezes chega a cobri-lo trazendo a saia  a frente de seu corpo.  *"Das Almas"*, afirma que não gosta da luz do flash, mas é muito vaidosa e gosta de ser fotografada, na análise das fotografias pertencentes ao seu álbum  particular,  percebe-se a ênfase na representação da *"dama da noite"*, quase sempre fotografada encostando sensualmente  seu corpo ao de um *"Exu"*, e, com um largo sorriso no rosto.

Quase que simultaneamente, *"inicia-se outro transe"*. É também *"Pomba-gira das Almas"*, no entanto, nesta manifestação pode-se perceber uma ênfase maior na representação do *"poder do feitiço",* que seria relacionado pelos religiosos a este *"povo",* do que propriamente à sua representação de *"dama da noite"*. Sempre com uma expressão carrancuda, dificilmente pode-se ver esta *"Pomba-gira"* sorrir, muito menos gargalhar. Nunca a observei repousar seu corpo languidamente sobre o corpo de um *"Exu"*, como as outras *"pombas-gira"* normalmente fazem. Parece manter-se atenta a tudo e a todos, todo o tempo. Entre goles de cerveja e tragadas de cigarro, *trabalha"*. *"Pomba-gira das Almas"* emite ao chegar um som que repetirá algumas vezes enquanto *"estiver na terra"*: *"Hã!"* Com um braço erguido a frente do rosto, e o outro na cintura, dirige-se rapidamente de costas a porta principal e executa os mesmos cumprimentos que os demais *"Exus"* fizeram quando *"chegaram ao mundo"*.  Seus vestidos são de diversas cores, e sendo de tecidos mais encorpados, não esvoaçam tanto quando ela *"gira"*.

Uma enfermeira que freqüenta a casa, confidenciou-me: *"eu converso*[1] *com a Pomba-gira das Almas sobre meus pacientes, os pacientes desenganados"*.

Mais um *"transe se iniciou"* quase simultaneamente a estes dois. *"João Caveira"* emite um som forte, grave, gutural, seus joelhos dobram-se bruscamente, os braços são atirados para trás, e o tronco para frente. Balançando os braços para frente e para trás, com os joelhos curvados se dirige de costas à porta principal. Executa os cumprimentos rituais e se dirige ao centro da *"gira"*. *"Caveirinha"*, como é chamado por  *"Seu Sete"*, usa calças de pregas escuras e camisa branca, um boné preto de feltro, sua *"guia"* nas cores branca e preta,  envolve a nuca, passando pela frente dos ombros, por baixo dos braços e caindo

---

1 Nestas conversas indaga sobre a  possibilidade destes pacientes viverem, e quando a resposta é negativa, solicita que o sofrimento termine o mais rápido possível.

sobre as costas quase na altura da cintura. Esse *"Exu"* fuma charuto e normalmente bebe cachaça em um copo de vidro transparente. Seu corpo dificilmente fica ereto, por vezes seus braços são balançados para frente e para trás ao lado do corpo, outras vezes cruzam-se a frente do corpo na altura da cintura. *"Caveirinha"* parece gostar muito de *"estar"* entre os homens, conversa com todos que pode, ensina feitiços, conta sua *"história"*, e quase sempre é um dos últimos a sair de cena.

*"Seu Tiriri"* puxa outro *"ponto"*:

*"Caveira, Caveira*
*Mas o teu povo te chamou pra trabalhar*
*Portão de ferro*
*Cadeado de madeira*
*O dono da Calunga ainda é o Exu*
*Caveira*

*Caveira, Caveirinha*
*Quem me deve me paga*
*É no portão do cemitério"*

As duas *"Pombas-gira das Almas"* e *"Caveirinha*" dançam no centro da *"gira"*. Ouve-se um som alto, as cordas vocais parecem vibrar com o ar aspirado fortemente pelo nariz: *"Urh!!!!!"* Outro *"João Caveira"* *"chega ao mundo"*. Se dirige rapidamente de costa à porta principal e executa os cumprimentos rituais, indo para o centro da *"gira"* para dançar com o *" Povo das Almas"*. Como o outro, *"João Caveira"* também usa uma calça escura de pregas e camisa branca. Na cabeça usa um chapéu preto, sua *"guia"* está apoiada no ombro direito e cruzada sobre o corpo. *"João Caveira"* é uma representação do homem machão, fala com uma voz grave e forte, sua expressão é séria, fuma charuto ,e também bebe cachaça em um copo de vidro transparente. Quem só conhece *"João Caveira"* não poderia imaginar que este religioso é um homossexual assumido, relacionando-se com os outros através de gestos delicados e femininos, e que suaviza sua voz ao falar. Quando *"dá passes"* este *"Exu"* emite o mesmo som de quando *"chega ao mundo"*, e normalmente olha fundo nos olhos das pessoas parecendo poder enxergar suas aflições. Alguns religiosos temem estes *"Exus"*, pois como seus *"pontos"* nos revelam eles seriam os donos do cemitério, e portanto, estes religiosos acreditarim que *"João Caveira"* teria o poder de *"levar para sua morada"* as pessoas, de *"levá-las para nunca mais voltar"*.

*"Seu Tiriri"* e *"Seu Sete"* revezam-se a frente da *"curimba"*, o próximo *"ponto puxado"* é:

*"Atotô*
Obaluaê"

Dois religiosos *"entram em transe"*, são *"Omulus"*[1]. Por poucos segundos, é possível perceber suas cabeças movimentarem-se em um ritmo intenso para frente e para trás, seus corpos parecem acompanhar o movimento. Logo a seguir, curvam suas pernas encostando os joelhos direitos no chão, os braços esquerdos são cruzados nas costas na altura da cintura, com as palmas das mãos fechadas, os braços direitos são erguidos à frente do rosto, levemente curvados. Com um salto, os *"Omulus"* ficam de pé e se dirigem de costas à porta principal, e cumprimentam ritualmente a *"sala de Seu Sete do salão"*, a *"curimba"*, e integram-se a *"gira"*. Seu *"ponto"* é cantado:

*"Ai Omulu aê*
*Ai Omulu aá*
*Ai Omulu aê*
*Ai Omulu aá*
*Salve, salve, salve na calunga*
*Salve, salve, salve na calunga"*

Mas estas duas representações não são idênticas. *"Omulu"* veste terno e sapatos escuros, usa um chapéu preto, fuma charuto e normalmente bebe cerveja. É, como todos estes *"Exus"*, uma representação do homem malandro e sedutor. Gosta de conversar com as pessoas e lhes oferece um pouco de sua bebida, principalmente para as mulheres. O outro *"Omulu"* é sério, e quase não fala ou se relaciona com as pessoas e *"entidades"* a sua volta, parece dedicar-se unicamente a dançar na *"gira e trabalhar"*. Para estes religiosos, tanto o *"Orixá, quanto o Exu, Omulu, estão relacionados à vida e a morte"*.

1 "Omulu", "Obaluaê, " apanã" são, segundo os batuqueiros,: "orixás da varíola, da doença, e, da vida e da morte". Correa (1988: p. 308-310), apresenta alguns depoimentos de religiosos "afro-gaúchos" que os relacionam aos cemitérios, aos eguns e a feitiçaria. Parece-me que para Mãe Ieda, na Quimbanda, "Omulu" seria um "Exu com poder de buscar as Almas".

Para fazer-lhes companhia, *"Seu Sete"* chama:

*"Maria Mulambo*
*Você não é brincadeira*
*Maria Mulambo*
*Você mora na ladeira"*

Por alguns momentos uma religiosa caminha de costas, executando pequenos círculos. Seu corpo parece cambalear, os músculos do pescoço e ombros parecem relaxados, os braços estão estendidos ao longo do corpo, balançam para frente e para trás desordenadamente. Parece que todos os músculos do corpo se enrijecem, e *"Maria Mulambo"* se dirige de costas a porta principal, após executar os cumprimentos rituais, a *"Pomba-gira"* recebe um chapéu preto que usa enfiado na cabeça cobrindo seus olhos, e uma garrafa de cerveja, bebendo seu conteúdo no gargalo desta garrafa. *"Maria Mulambo"* muitas vezes usa roupas com fitas ou tiras penduradas fazendo alusão aos farrapos que segundo o seu *"ponto"* seriam suas roupas.

*"Maria Mulambo*
*Você não é brincadeira*
*Maria Mulambo*
*Você mora na ladeira*

*Olha minha gente*
*Ela é farrapo só*
*É Maria Mulambo"*

O *"ponto"* transcrito a seguir, fala de uma das características que seria atribuída a esta *"Pomba-gira"*, que a tornaria muito respeitada e temida pelos religiosos, segundo estes, *"Maria Mulambo"* seria uma *"perigosa feiticeira"*.

*"Vem da calunga, vem*
*Vem da calunga, vem*

*Maria Mulambo que chego pra trabalha*
*Mas o seu pó é de ouro*
*Mas o seu é de ouro*
*Ela é a pomba-gira que carrega uma vassoura"*

Os *"Exus da Quimbanda"* de Mãe Ieda seriam representações do homem boêmio, e *"Zé Pelintra"* seria a representação mais característica desta sociedade boêmia. *"Zé"* nos faz viajar no tempo e espaço. Representaria tanto a sociedade boêmia do Rio de Janeiro da década de 1920-30, quanto a de Porto Alegre, também boêmia, de Lupicínio Rodrigues com seus amores e desamores, e de tantos outros importantes atores do cenário musical do Rio Grande do Sul. Lembra-nos também os grandes bailes no Bar do Rui localizado no Bairro Bonfim, onde negros teriam dançado, cantado e encantado a toda a gente. Usando terno de linho branco, sapatos pretos de verniz, chapéu de palha, de preferência Panamá, *"Zé Pelintra"* tem sempre um sorriso matreiro no rosto, um copo ou garrafa de cerveja na mão e muitas *"mulheres"*[1] a sua volta. Mas como é relatado em seu *"ponto"*, sofre *"por uma mulher que não lhe amava"*:

"Eu encontrei é Pelintra na madrugada
*Chorando pelo amor de sua amada*
*Eu encontrei Zé Pelintra na madrugada*
Chorando pelo amor de sua amada
*Ele chorava por uma mulher*
*Chorava por uma mulher*
*Chorava por uma mulher que não lhe amava*
*Coitado Zé*
*Eu não sabia que amava essa mulher*

*Zé tu é malandro*
*Tu é malandro*
*O Zé Pilintra é*
*Ele é o Zé*
*Ele é malandro*
*Ele é boêmio*
*Ele é o Zé"*

1 Refiro-me as "Pombas-gira".

*"Zé"* é provavelmente o mais sociável de todos os *"Exus"*. Durante o período de minha observação participante, por ocasião das *"Comemorações do Aniversário de Seu Sete"*, fazia questão de realizar a sua festa em homenagem ao seu amigo. Desta forma, *"Zé"* homenagearia a *"entidade da mãe de santo de seu cavalo"* e Mãe Ieda. Para tanto, *"Zé"* convidava pessoalmente todos os seus amigos, e, principalmente todas as mulheres que encontra. Várias vezes pude ouvir *"Seu Sete"* pedir a *"Zé"* que o ajudasse a recepcionar seus convidados, chamando-o: *"Zé, tu é da noite! Ajuda a atender as pessoas."*.

Entre os *"Exus e Pombas-gira do Cruzeiro"* gostaria ainda de apresentar a *"Pomba-gira Menina"*. Ao ouvir seu *"ponto"*, a religiosa levanta o braço direito sobre o rosto, cruza o outro braço nas costas na altura da cintura e se dirige de costas à porta principal.

*"Olha que Menina*
*Olha que Menina linda*
*É pomba-gira menina*
*Me olhando na janela"*

Para os religiosos *"Pomba-gira Menina"* representaria tanto uma *"criança"*, pois é *"menina",* quanto uma *"dama da noite"* como as outras *"pombas-gira"*, e portanto, fuma cigarro, bebe champanhe e, é vaidosa. Gosta de fotografias e como *"criança esperta"*, me sugeriu:

*"Sou quase que a mais velha e sou também a caçula. Eu sou a mais velha da casa porque estou aqui há 37 anos, e, sou a caçula porque eu sou a menina. Como é que se explica isso? Bota uma foto minha nova e uma foto velha. Aí eu me mostro nova e eu me mostro velha.*

A "pomba-gira" provavelmente teria me sugerido que colocasse lado a lado as fotografias da religiosa e de sua *"entidade da Quimbanda"*.

Mas, a diversão de *"Seu Tiriri"* está longe de acabar, para *"Seu Sete"*, é hora de chamar o *"Povo Cigano":*

*"Oriente é*
*O lugar da vida*
*O lugar da paz*
*O lugar da fé*
*Ori,ori,oriô.*
*Povo Cigano é o povo do amor"*

A religiosa, braço esquerdo cruzado as costas, a mão direita sobre o rosto, o corpo balança muito levemente, o leve rebolar dos quadris, os ombros acompanham o movimento, a parte superior do corpo se inclina levemente para trás, os braços se soltam ao longo do corpo, se inicia um gracioso giro no sentido anti-horário. A *"Cigana está na terra"*, dança graciosamente girando, mãos na cintura, palmas das mãos para cima, ombros mantêm-se levemente inclinados para frente, movimentam-se sedutoramente para frente e para trás. O rosto levemente voltado para o lado esquerdo, o pescoço esticado como se ela olhasse por sobre os outros. A expressão do rosto muda, olhar sedutor, o sorriso enfatiza a alegria do *"povo cigano"*.

A *"Cigana"* cumprimenta a porta: de joelhos, a saia rodada se abre ao redor de seu corpo, cruza o braço direito sobre a cabeça e o esquerdo estendido horizontalmente ao lado do corpo  até o cotovelo , os ombros sempre levemente inclinados para frente, palma da mão para frente, o corpo gira como rebolando sobre a cintura, o braço direito volta para a cintura ( na posição inicial) e o braço esquerdo é cruzado sobre a cabeça.  A *"Cigana"* volta de costas para o salão e cumprimenta também a *"sala de Seu Sete"* e a "curimba". Outras "Ciganas" *"chegam ao mundo"* quase que ao mesmo tempo. Todas se dirigem para o centro da *"gira"*, e todos cantam:

*"Eu vinha caminhando a pé*
*Para ver se encontrava*
*Pomba-gira Cigana de fé*
*Eu vinha caminhando a pé*
*Para ver se encontrava*
*Pomba-gira Cigana de fé*

*Ela parou*
*E leu a minha mão*
*Ela leu minha mão*
*E disse toda a verdade*
*Mas eu só queria saber*
*Aonde mora Pomba-gira Cigana de fé*

Quase todas as *"Ciganas"* usam correntes douradas com moedas envolvendo suas cinturas e quadris. Nas cabeças, lenços ou tiaras, em algumas destas tiaras correntes, moedas e enfeites são fixados caindo em ondas por sobre os cabelos ou sobre seus olhos. Muitas *"Ciganas"* tocam entusiasmadamente seus pandeiros. A *"Cigana do Jarro"* segura um jarro de vidro, com a mão direita, contendo sua bebida favorita. Todas são muito faceiras, alegres, como pode-se observar na letra de vários *"pontos do povo Cigano"*, este seria o *"povo da vida, do amor, do dinheiro*". No centro da *"gira"*, as *"Ciganas"* dançam aos pares com os *"Ciganos"* ou desenvolvem coreografias *"para o amor"*. Em uma destas, todas unem suas mãos esquerdas, e giram balançando seus pandeiros, sorrindo, rebolando, *"transmitindo alegria e amor"*. Muitas vezes esfregam suas mãos nas mãos de seus amigos, *"oferecendo-lhes dinheiro"*, através deste gesto simbólico.

Mas, segundo os religiosos, nas *"sessões ou festas da Quimbanda"*, nem tudo seria festa, alegria, sedução e possibilidade de *"acesso a um mundo de felicidade"* (Prandi, 1996: p. 163), existiriam momentos de perigo, para os quais o panteão e as práticas *"mágico-religiosas"* forneceriam mecanismos de proteção.

Em meio a essa euforia, na casa de Mãe Ieda, em determinados rituais, nestes momentos ditos *"de perigo"*, por solicitação de *"Seu Sete"*, *"chegam o Exu do Vento"* e ou o *"Exu do Lodo"*. *"Seu Sete puxa o ponto"*

*"Venta todo dia*
*Venta toda noite*
*Chegou o Exu do vento"*

Um *"filho de santo"* de Mãe Ieda há quase trinta anos, começa a balançar os braços para frente e para trás descontroladamente, a cabeça balança lentamente de um lado para o outro, os músculos da face parecem muito relaxados, com os joelhos levemente flexionados, *"Exu do Vento"* dá alguns passos em várias direções. *"Seu Sete"* sinaliza para a *"curimba"* e o ritmo dos tambores se acelera. O *"Exu"* se dirige à porta principal, o movimento de seu corpo lembra as folhas movimentando-se em redemoinhos formados no início de uma tempestade. Ao voltar ao salão, *"Exu do Vento"* recebe galhos verdes. No centro da *"gira"*, *"Exu do Vento"* passa os galhos ao redor dos corpos de *"Exus"* e *"Pombas-gira"* e depois se dirige a assistência. Todas as pessoas da casa também são *"limpas"* pelo *"Exu"*. Após terminar este *"trabalho"*, o *"Exu"* recebe uma garrafa de cachaça, mas poucas vezes participa da *"gira"*, próximo a *"curimba"* continua a balançar seu corpo *"levado pelo vento"*.

Em outras sessões, percebe-se uma certa inquietação por parte da *"entidade"* da sacerdotisa, como se pressentisse alguma coisa que indicasse perigo. Nestes momentos, *"Seu Sete"*, *"puxa pontos"*, chamando *"entidades"* . Um destes *"pontos",* é dirigido ao *"Exu do Lodo"*:

*"É da lomba*
*É o Exu do Lodo que chego pra trabalhar*
*Exu do Lodo*
*Que garoa é essa*
*Que ta caindo no cemitério*
*... de uma viúva*
*Que ta molhando a tua catacumba"*

Ouve-se um grito grave, gutural, rapidamente a perna esquerda é flexionada e o joelho chega ao chão, a sua frente braço e mão direita também tocam o chão, a mão

esquerda com os dedos fortemente retorcidos um pouco a frente do joelho da perna esquerda que também está flexionada porém não toca o chão. Vestido de branco, sem sapatos, *"Exu do Lodo"* recebe velas brancas acessas que segura entre os dedos do pé direito e com os dentes. Arrastando-se pelo chão, o *"Exu"* continua a emitir sons guturais, se dirige à porta principal e ao voltar ao salão pode ser visto "esparramado" em um canto ou participando da *"gira"*.

Todas as vezes que pude observar o *"transe"* destes dois últimos *"exus"* descritos, estes tiveram curtíssima duração. Saliento também, que foram as únicas ocasiões em que observei *"exus recebendo passes de exus"*. Segundo a sacerdotisa *"eles vêm limpar"*. Logo após terem realizado sua função poderiam e deveriam *"ir embora"*. Desta forma, poderíamos supor que segundo a sacerdotisa estas *"entidades"* quando *"chamadas"*, teriam o poder de proteger a casa e os presentes, homens e inclusive outras *"entidades"* de perigos eminentes.

Por outro lado, pude acompanhar *"Seu Sete"* em uma *"Festa de Aniversário do Exu do Lodo"*, de um religioso que prestigia as *"festas da Quimbanda"* na casa de Mãe Ieda, embora não pertença a sua família religiosa. Tanto nas cerimônias em que pude observar a presença desta *"entidade"* na casa de Mãe Ieda, quanto em seu *"aniversário"*, esta "entidade", conversa com os outros *"Exus"*, *"Pombas-gira"* e pessoas, movimentando-se elegantemente entre estes.

Esta representação do *"Exu do Lodo"*, diferencia-se muito da outra representação desta mesma *"entidade"* descrita anteriormente. Inseridas no mesmo panteão da *"Quimbanda"*, estas diferenças poderiam estar relacionadas ao seu pertencimento a diferentes famílias religiosas, ou ao *"grau de desenvolvimento da entidade"*.

Praticamente todos os religiosos que participam da *"corrente da Quimbanda"*, na casa de Mãe Ieda, *"entram em transe"*. Quando *"Seu Sete"*, julga necessário, alguns religiosos poderiam experimentar mais de um *"transe"*. Ao ouvir *"Seu Sete"* direcionar-se especificamente a uma *"entidade, puxando o ponto de outra entidade de seu cavalo"*, as primeiras *"dão passagem"* para as segundas, ou seja, se poderia observar o religioso *"passar de um transe"* a outro, mesmo que não esteja vestindo as

roupas desta segunda *"entidade"*. Segundo os religiosos, todas as pessoas *"possuem um Exu e uma Pomba-gira* [ ... e cada pessoa poderia] *possuir um Exu e uma Pomba-gira de cada Povo"*. Segundo Mãe Ieda*, "algumas entidades são muito fortes, como Seu Sete, que não dá passagem a nenhuma outra"*[1]. Como já mencionei, na maioria das *"casas de religião"* no Rio Grande do Sul, seriam cultuadas *"divindades"* e *"entidades" "afro-gaúchas",* o que significaria dizer que os religiosos poderiam *"entrar em transe por orixás, entidades da Umbanda ou Quimbanda"*; e como observamos, poderiam *"entrar em transe"* por mais de uma *"entidade da Umbanda e Quimbanda"*, fato este, que levaria à *"multiplicação de personalidades"* (1991a), descrita por Motta.

Nestas *"festas"*, após a *"chegada"* de todos os *"Exus"* e *"Pombas-gira"*, uma maior flexibilidade na ordem dos *"pontos"* é permitida. Desta forma, *"Seu Sete"* ou *"Seu Tiriri"*, divertiriam-se mais do que nunca puxando vários *"pontos"*, fazendo assim as *"entidades"* revezarem-se no interior da *"gira"* ou na frente dos tambores. Entre os *"pontos"* mais cantados, encontram-se os *"pontos das "entidades"* que estão na *"gira"*, e os *"pontos"* transcritos a seguir:

*"Olha a pomba-girê, oô*
*Olha a pomba-girê, oâ*

*Gira, gira*
*Gira Exu*
*Gira, gira*
*Gira Exu*
*Exu é que faz girar*

*Exu é boêmio*
*Exu é da noite*
*Ele é o Exu que veio trabalhar*
*Ele gira aqui, ele gira lá*
*Ele é o exu que veio trabalhar*
*Ele gira aqui, ele gira lá"*

1 Neste caso, a religiosa não se refere necessariamente as duas experiências de transe sucessivas, mas ao fato de só "Seu Sete" se manifestar em seu corpo, aos olhos dos espectadores. É importante salientar que a sacerdotisa refere-se especificamente ao transe na Quimbanda, pois como já mencionei, Mãe Ieda "torna-se" também, por exemplo, o "Cacique Supremo da Montanha" .

Nas *"sessões de caridade"*, normalmente não há muito tempo para que os *"Exus e Pombas-gira divirtam-se, é necessário trabalhar"*. Logo após todos os *"transes terem se iniciado"*, alguns *"pontos do povo da praia"* são cantados, pois normalmente não se encontram representantes na casa de Mãe Ieda, mas mesmo assim as *"entidades são homenageadas"*.

Na seqüência, a mãe consangüínea da sacerdotisa, é chamada por *"Seu Sete"* para organizar a *"corrente dos anjos"*, as crianças são convidadas a tirar os sapatos e dar as mãos formando uma roda no centro da *"gira"*. Mães com crianças de colo podem participar da *"corrente dos anjos"* ou entregá-los aos braços de *"Seu Sete"* que o entrega a uma *"entidade"* para lhe *"dar um passe"*. Algumas *"entidades"* se aproximam e as *"limpam"*, logo a seguir Dona Mosa lhes dá algumas balas ou doces. Os adultos são convidados a *"receber o conforto das entidades"*.

Mãe Ieda contou-me que:

> *"...Seu Sete não aceitava criança ... Depois de um tempo, ele passou a aceitar as crianças e os velhos. E mulher grávida. Passou a dar passe neles. E colocou as crianças na festa de gala. Que representava o Rei e a Rainha. O futuro! Era o Guri da __ e a minha neta ... Velho e criança o Seu Sete não atendia. E ai ele foi indo, ele foi indo. Quem levava ele era um casal de inocentes. Que é o que tá aí hoje. Vou procurar as fotos. Foto e fita eu tenho ... As crianças faziam parte da corte, e ele levava a corte cantando ponto de Exu ...*

Após os *"passes"*, as *"entidades"* podem ser autorizadas por *"Seu Sete à ir embora"* e a sessão chega ao final.

O extenso panteão da *"Quimbanda"*, seria composto por muitos outros *"Exus"* e *"Pombas-gira"*, apresentei-lhes alguns dos personagens que pude observar com maior freqüência durante meu trabalho de campo na casa de Mãe Ieda.

A partir do momento que os primeiros *"Exus"* e *"Pombas-gira" "chegam na terra"*, um estruturado jogo de sedução e poder se desenvolveria entre *"entidades"* e homens. Nas grandiosas *"festas em Comemoração ao Aniversário de Seu Sete".*

3.1.3.1.2. *"AS SESSÕES DE DESENVOLVIMENTO : O ENSINAMENTO DAS ENTIDADES"*

Em algumas épocas do ano também podem ser realizadas sessões às quintas-feiras à noite.

Como salienta Giball, o transe é uma *"conduta socializada* [... onde o] *indivíduo torna-se* [o *"Exu"* ou *"Pomba-gira"*] *aos olhos dos espectadores"* (1989: p.5), e , segundo Mãe Ieda:

> *"... Na minha casa sem roupa de religião não chega mais. Chegou a primeira, chegou a segunda. É porque gostou, porque tava bom. A próxima, viu minha amiga. Cadê a moça? ... Não chega mais viu ...Nem ela e nem ninguém. Aqui tem direito a primeira e a segunda. A terceira, não... Agora dá um arrepio sai pulando ...Tem que ser da minha maneira. Do meu jeito. E os médiuns novos que estão aqui do meu lado tem que cantar. Vão entrando na minha. No meu pirão não tem sal. Eu vim pra trabalhar ... Eu não admito vocês não cantarem. Não firmar a nossa magia. Chefe aqui dentro sou eu! ...*" (*"Seu Sete"*, 2003)
>
> *"Tem que ser rápida*[1] *que nem a Mãe. Todas vocês! Quem não é parecido com a Mãe. Não é meu!"* (Mãe Ieda, 2003)
>
> *"Sabe, os exus, os caboclos; as entidades e os orixás, têm que ser ensinados. Como bebês eles têm que ser ensinados.* [ ... *S*egundo Mãe Ieda: as *"entidades"* e *"divindades"*,] *com o passar dos anos, vão aprendendo* [... A sacerdotisa conta que o próprio *"Seu Sete"* nas primeiras vezes que] *veio ao mundo, ele não falava, era todo torto, comia vela, comia vidro, comia não sei o que. E levô anos ... mas depois de 40 anos era impossível que ele não soubesse se portar em sociedade ...".* (Mãe Ieda, 2002).

Os depoimentos acima, representam parte do complexo conjunto de normas que regem as condutas de homens, *"divindades"* e *"entidades"* nas diversas modalidades *"afro-gaúchas",* bem como o papel do sacerdote no estabelecimento, e controle destas normas e regras. Neste sentido, segundo Mãe Ieda torna-se necessário *"preparar os*

1 Nota minha. A sacerdotisa e dirige a todos os filhos presentes, o "ensinamento" é dirigido tanto aos religiosos que experimentam o transe quanto aos outros.

quanto a suas *"entidades"* ou *"divindades"*, como podemos observar nos depoimentos acima.

Os dois primeiros depoimentos foram colhidos nas *"sessões de caridade"*, nas quais a assistência[1] testemunhou parte dos ensinamentos que estariam sendo transmitidos. Grande parte destes ensinamentos, no entanto, seriam transmitidos apenas na presença da família religiosa, ou de alguns poucos convidados amigos da casa, como ilustra a fala de "Seu Sete":

> *"Exu novo, dança pra mim. Só pra mim. Na nossa sessão! Na sessão pra preparar os médiuns novos da casa ..."* (*"Seu Sete"*, 2003).

Desta forma, em algumas épocas do ano, são realizadas sessões denominadas *"sessões de desenvolvimento"*, que seriam dedicadas a transmissão destes "ensinamentos" às *"entidades da Umbanda"* ou às da *"Quimbanda"*. Segundo a sacerdotisa:

> *"Na Quinta-feira nós temos sessão* [de "Quimbanda"]. *Nós não podemos parar ... Nós temos que conversar. Tem médiuns novos na casa. Nós precisamos fazer uma sessão ... Nós temos compromisso segundas e quintas. Todos nós!*[2] *... E, nós temos sessão de Umbanda as quartas-feiras a tarde, das quatro às cinco* "(Mãe Ieda, 2003).

#### 3.1.3.1.2.1. *"AS SESSÕES DE DESENVOLVIMENTO DE EXUS E POMBAS-GIRA"*

Durante o período de meu trabalho de campo, não pude observar sessões dedicadas especialmente ao "ensinamento de Exus e Pombas-gira", pois como afirmou *"Seu Sete"*:

> *"Como nós, os que não estão [aqui] hoje, também são Exu pronto, Exu de firmeza, Exu verdadeiro. Nós estamos prontos! Estamos indo na nossa caminhada ... O meu povo que está em preparação, pra ser iluminado. A luz nós já temos, é a firmeza que os nossos convidados querem ver. É essa firmeza, essa luz e essa verdade. Aí é o início da nossa caminhada da nossa festividade. Já tô acostumado com esse povo.* ( *"Seu Sete"*, 2003).

---

1 Refiro-me as pessoas que procuram a casa para "receber um conforto das entidades, tomar um passe" ("Seu Sete", 2002).

2 A sacerdotisa se dirige especificamente a sua família religiosa.

Porém, em outra sessão, ao observar as coreografias desenvolvidas por algumas destas *"entidades"*, *"Seu Sete"* exclamou:

> *"Vocês tem que aprender a comer o meu pirão! Tem Exu que nunca comeu lesma, nem minhoca. E eu tenho entidade que já comeu boi e comeu vaca! Isso aqui não é esculhambação. Eu não vou mudar! Vocês*[1] *têm que fazer como eu gosto!"* (*"Seu Sete"*, 2003)

Percebe-se assim, que o aprendizado destas coreografias constitui-se em *"desenvolvimento"* que deveria ser transmitido. Porém, como já mencionei, durante o período de meu trabalho de campo, *"sessões de desenvolvimento de Exus e Pombas-gira*", não foram realizadas. Neste sentido, busquei na observação das *"sessões de desenvolvimento de entidades da Umbanda"* compreender parte deste *"desenvolvimento"* que, segundo a sacerdotisa, não deveria ser transmitido a *"Exus"* e *"Pombas-gira"* sob o olhar do outro, da assistência.

#### 3.1.3.1.2.2. UMA SESS O QUARTA-FEIRA À TARDE

Quarta-feira, estamos próximos das quatro horas da tarde, o salão encontra-se iluminado por diversas lâmpadas brancas. Atrás de cortinas também brancas, as portas do *"quarto de santo"* estão fechadas. A *"sala de Seu Sete no salão"* também está fechada por cortinas brancas. A porta principal é aberta, e será mantida assim até o final da sessão. No salão, encostado na parede da direita, um tablado onde os tambores irão *"convidar as entidades a se fazerem presentes"* entre os homens. Ao seu lado, alguns bancos são distribuídos de um e do outro lado da porta principal, ocupando o espaço entre este tablado e a parede onde se encontra esta porta. Estes bancos estão destinados a assistência, do lado direito sentarão as mulheres, do outro lado os homens[2].

Em frente ao *"congá", n*o chão ou sobre uma toalha branca: são acessas velas brancas; colocadas algumas flores; galhos de arruda; espadas de São Jorge; um pote com água.

---

1 Refere-se aos "Exus" e "Pombas-gira" de sua casa.

2 Esta separação da assistência entre homens e mulheres diferencia-se muito do que pode ser observado na maioria das casas de religião no Rio Grande do Sul.

Os religiosos vestem roupas brancas, podem ser aventais, camisetas, ou batas, usados com calças ou saias rodadas, sobrepostas a saias de armação. De maneira geral, religiosas que *"recebem entidades femininas"* usam saias e as *que "recebem entidades masculinas"*, calças. Durante meu trabalho de campo, não observei homens *"receberem entidades femininas"* nos rituais de *"Umbanda"*, na casa em estudo.

Antes que a sessão inicie, segundo a sacerdotisa, uma das suas filhas deveria: *"firmar o ponto do Pai*[1]. *Vou te dar um compromisso. Vou te ensinar o ponto do Pai Supremo. Tu tem que chegar um pouquinho mais cedo todas as sessões pra firmar o ponto do Pai."* (Mãe Ieda, 2003) A sacerdotisa se refere ao sinal individualizado de seu *"caboclo"*, que deveria ser desenhado no chão com a *"pemba"*[2], como uma assinatura. Seria uma representação simbólica da presença e legitimação desta *"entidade"*, para os religiosos, tanto para os integrantes da família religiosa, e , principalmente para os de *"fora"*, o ato constituiria-se em *"prova* [de que esta] *entidade é verdadeira"*. Principalmente quando a *"própria entidade firma seu ponto"*, como veremos ao longo da descrição desta sessão.

Um semicírculo é formado pelos religiosos na frente do *"congá"*, como se este último se integrasse à forma geométrica completando um círculo: *"é a corrente"*.

Esta forma geométrica sem início nem fim, sem arestas, seria a representação simbólica *"do infinito, da perfeição,do movimento*". Forma esta, relacionada ao sagrado em diversas religiões ao longo da história da humanidade. A gradação do sagrado, conferida ao *"congá"* se expandiria sobre o interior do círculo, da *"corrente"*.

A sessão irá iniciar, um dos religiosos defuma todos os presentes e oferece um pouco de perfume para os integrantes da *"corrente"*. Os religiosos parecem acreditar estar se *"limpando"* e, preparando-se para "estabelecer contato" com suas *"entidades"*, ou em outras palavras preparando-se para *"entrar em transe"*.

A sacerdotisa se posiciona em pé, de frente para o *"congá",* tocando uma sineta com a mão direita, saúda as *"entidades da Umbanda"*, se dirige a uma de suas filhas, uma das mais antigas na *"Umbanda"* entre os filhos presentes, e lhe confia a sessão:

1 A sacerdotisa se refere ao "Cacique Supremo da Montanha, o meu caboclo na Umbanda".

2 Espécie de giz utilizado nas práticas rituais "afro-gaúchas".

> *"Eu estou aqui, estou presente, com vocês. Vai abrindo do teu jeito. E, quando eu não estiver aqui? Vocês tem que ir caminhando com as perninhas de vocês ...Um ajuda o outro! Vocês não podem se constranger em ser amiguinhas da mãe, e amiguinhas de todos."*(Mãe Ieda, 2003)

Os religiosos ajoelham-se, a filha que irá *"presidir*[1] *a sessão, homenageia as entidades"* da sacerdotisa *"cantando seus pontos"*. A postura dos corpos demonstra o respeito e legitimação conferidos, pelos presentes, à sacerdotisa e suas *"entidades"*.

Na seqüência, os religiosos se posicionam de pé, e a *"música aparece como base de indução deflagradora"* (Silva, 1998: 4) do *"transe"*. O próximo *"ponto a ser cantado é o ponto da entidade da filha que preside a sessão",* e sucessivamente os *"pontos"* das *"entidades"* dos outros filhos que os religiosos acreditariam que *"entrarariam em transe"*.

Os corpos dos religiosos na *"corrente"* parecem quase parados, alguns movimentam um dos pés, em sucessivos dois pequenos passinhos no mesmo lugar, acompanhando o ritmo da música.

Ao som do *"ponto"* de sua *"entidade"*, um a um, os filhos, *"entram em transe"*. Ao chegar, a *"entidade"* se dirige a porta principal, o limiar entre a *"casa de religião"* e a rua[2], cumprimentando esta última. A *"entidade"* se dirige à frente do *"congá, e bate cabeça"*. Ao longo da sessão, a *"entidade"* se dedicará a bailar no interior da *"corrente"*. Seu corpo apresentará coreografias que junto as letras de *"seu ponto"*, permitirão aos espectadores identificar sua *"identidade"*[3]. Outros *"pontos"* são cantados e sucessivamente os *"transes revelam-se"* aos olhos dos espectadores.

Passo a seguir, ao que me parece ser o objetivo principal destas sessões, *"a preparação dos médiuns novos e desenvolvimento das entidades"*.

Ao som dos tambores, e do *"ponto da Sereia"*, as *"entidades"* e os religiosos, que antes formavam uma *"corrente"* única, dividem-se em três grupos, cantando:

*Nas águas do mar rolou*
*Nas águas do mar rolou*
*Ela é mamãe Iemanjá*
*Sarava rainha do mar.*

---

1 Termo utilizado pelos religiosos para designar a função de coordenar a sessão de Umbanda que está sendo descrita.

2 Van Gennep (1978).

3 Giball ( 1989), Motta ( 1998, 1995, 1991 a).

*Atraca, atraca, atraca*
*Quem vem na onda do mar*
*É Nanã, é Nanã*
*Ela é a Rainha do Mar.*
*Sereia,*
*Sereia, Rainha do mar*
*Iemanjá.*

A primeira filha que *"será preparada para receber sua entidade"*, foi iniciada na *"Umbanda"* a cerca de três meses, é levada pela sacerdotisa para a frente do *"congá"*. Para os religiosos, a médium e sua *"entidade"*[1], estariam colocadas frente a frente. Os presentes *"entoam o ponto da "entidade"* em questão. A nova religiosa parece confiar completamente seu corpo e mente à sacerdotisa, mantendo uma expressão de serena concentração no rosto, os olhos fechados parecem indicar uma tentativa de desligamento do que acontece a sua volta. A sacerdotisa segura sua cabeça: a mão direita na testa e a esquerda na nuca. O corpo da nova religiosa parece perder o equilíbrio, sem tirar os pés do chão, começa a girar levemente sobre si mesma, em torno de um eixo imaginário ligando a cabeça aos pés. Uma pequena *"corrente"* envolve a sacerdotisa e sua filha. De mãos dadas *Ogum e Iansã"* - parecem protegê-las. Os braços da filha soltam-se ao longo do corpo, que é girado lentamente, lembrando crianças que brincam fazendo do corpo um pião. A religiosa parece perder o controle sobre seu corpo, tropeçando em nada, por vezes suas pernas inclinam-se levemente, nestes momentos seus olhos abrem-se rapidamente, parecendo procurar situar-se no mundo que a rodeia. *"A entidade não chegou"*[2], desta forma não teria sido possível através da representação do corpo, reconhecer a *"outra personalidade"* que a religiosa assumiria, ou seja *"sua entidade"*. A religiosa recebe os cuidados de sua *"mãe de santo"*. Com a filha nos braços, a sacerdotisa certifica-se que está tudo bem, que o contato que os religiosos acreditariam ter se estabelecido entre a religiosa e sua *"entidade"*, através do *"transe"*, teria sido rompido[3],. A religiosa volta para a *"corrente"* e a sessão prossegue.

1 "Entidade" esta, que para os religiosos "reside" (Motta, 1991: 77) no "congá".

2 Segundo os religiosos o transe "não se completou".

3 Este é um rompimento ritual, realizado pela sacerdotisa.

No centro da outra *"corrente"*, formada por duas religiosas e uma *"entidade"*, uma de suas filhas é girada pela sacerdotisa, que após dar inicio ao movimento, se dirige para o interior da *"corrente"* anteriormente descrita. Olhos fechados, braços estendidos ao longo do corpo, o pescoço da religiosa parece relaxado permitindo um movimento circular da cabeça. Seu corpo acompanha o contorno interno, da *"corrente"* como que desenvolvendo um lento movimento semelhante ao de translação e rotação da terra. A sacerdotisa entra novamente na *"corrente"* e a *"sereia"* encosta delicadamente seu corpo no corpo de sua *"mãe"*, parece-me que a *"entidade"* busca segurança para *"manifestar-se"*[1] apoiando-se no corpo da religiosa. Deixando seu corpo escorregar lentamente em um giro sobre o corpo da sacerdotisa, a *"sereia"* chega de joelhos ao chão, neste momento a sacerdotisa unifica as duas *"correntes"*. A sacerdotisa ajuda a parte superior do corpo através do qual a *"sereia torna-se visível"*, a girar lentamente ao redor da cintura, depois que o movimento se estabelece a sacerdotisa se inclina lentamente a sua frente, e lhe entrega um copo de vidro azul com água[2], ensinando-lhe a segurar a base do copo com a mão esquerda, e com a mão direita cobrir a boca do copo. O movimento do corpo é mantido, e após alguns minutos outra religiosa pega cuidadosamente o copo com água de suas mãos. A *"sereia"* é colocada novamente em pé, pela sacerdotisa, que lhe segura nos braços e lhe *"convida"* ritualmente para *"ir embora"*[3], e sussurra baixinho no ouvido de sua filha, perguntando-lhe se está se sentindo bem.

Ao sair pela primeira vez da *"corrente"* que estava sendo descrita, a sacerdotisa se dirige ao interior da outra *"corrente"*, formada por três religiosos, e inicia um movimento de giro sobre o próprio corpo de uma outra religiosa. Olhos fechados, a religiosa rapidamente chega ao chão. Mãos e pés unidos, os braços e pernas estendem-se ao chão como um prolongamento do tronco e cabeça. Lembrando os movimentos das ondas do mar, seu corpo contrai-se e estende-se no sentido longitudinal, e gira sobre si mesmo, deslizando de um lado a outro do salão, como a maré que sobe e desce sobre a areia da praia. Duas religiosas acompanham o movimento, ajudando o corpo a trocar o sentido do giro. É possível escutar os gemidos da *"sereia"*. Após alguns segundos, a *"sereia"* executa uma

1 Outro termo utilizado pelos religiosos para designar a experiência do transe.

2 Água e a cor azul, para os religiosos são representações simbólicas do mar, "da Iemanjá, da Sereia".

3 Os religiosos referem-se ao término da experiência do transe, momento em que "a Sereia deixa o corpo da religiosa".

contração maior do corpo, posicionando-se de joelhos e se deslocando lentamente para a frente do *"congá"* onde *"bate cabeça"*. O corpo é colocado de pé, e a *"entidade"* é conduzida ao interior da *"corrente"*, onde se encontra a outra *"sereia"*. Esta *"sereia"* também recebe um copo azul com água, segura sua base com a mão direita, e o cobre com a mão esquerda. A *"sereia"* gira rapidamente sobre seu próprio corpo, e após alguns minutos entrega o copo d'água a sacerdotisa. Seu corpo mantém um giro rápido sobre si mesmo, os braços alternam-se entre uma posição estendida ao longo do corpo com as palmas abertas para cima, à outra posição em que se cruzam sobre o peito parecendo abraçar o próprio corpo. Os braços cruzados sobre o peito, um leve giro sobre a cintura movimenta a parte superior do corpo, a expressão do rosto é de choro. Os "tambores silenciam", a sacerdotisa se dirige a *"sereia"*, lhe *"convida"* ritualmente a *"ir embora",* e sussurra aos ouvidos de sua filha perguntando-lhe se está tudo bem.

As expressões dos rostos, as coreografias desenvolvidas por estes corpos, as letras dos *"pontos"* e sons emitidos que misturam-se à música, bem como os objetos utilizados pelas *"entidades"* completariam a representação do *"transe"*. Tornariam possível reconhecer estas *"identidades"*, neste caso: *"Sereias que rolam nas ondas do mar"*.

As pessoas são convidadas pela sacerdotisa a *"receber o conforto das entidades".* Um portal simbólico seria aberto, um espaço entre os religiosos que formam a *"corrente"*, através do qual é possibilitado o acesso das pessoas da assistência às *"entidades"*. No interior da *"corrente"*, pode-se observar os homens *" tomarem passes das entidades"*. Logo após, a *"mensagem de retirada destas entidades"* (Silva, 1998: p. 5) é transmitida, o sinal para que *"transes encerrem-se"*, seriam os *"pontos de subida":*

*Eu já vou praquela serra*
*Onde mora Juriti*
*[Nome da "entidade"] já vai embora*
*E deixa a parelha aqui*

Os *"transes chegam ao fim"*, e, a sacerdotisa encerra a sessão com algumas palavras carinhosas, de incentivo às suas *"filhas de santo"* e respectivas *"entidades"*: *"eu estou muito contente com as minhas filhas, com as entidades. As entidades estão ficando bonitinhas. Logo a Sereia da* [... minha filha ] *vai estar trabalhando."* (Mãe Ieda, 2003).

Todos os religiosos dão as mãos, saúdam a *"Umbanda"*, e a sessão chega ao fim. Um a um os religiosos se abraçam.

Durante o transcorrer da sessão, a sacerdotisa parece manter-se atenta a todos os movimentos que se desenvolvem, dedicando um cuidado especial aos *"médiuns que estão sendo preparados"*. Aos poucos, a intimidade entre a *"entidade"* e o corpo do religioso através do qual esta se *"manifestaria"*, parece aumentar, exigindo cada vez menos a intervenção da sacerdotisa.

Nas sessões que se sucederam, o *"transe"* da religiosa, cuja manifestação foi a última descrita, ocorreu sem a intervenção da sacerdotisa. Duas sessões após, esta *"entidade"* foi liberada pela sacerdotisa para começar a *"trabalhar",* sendo esta mesma *"entidade"* que a sacerdotisa procurou para *"receber um passe"*. Através deste ato, pode-se perceber o incentivo e legitimação que teriam sido conferidos pela sacerdotisa a *"entidade"* dessa religiosa.

Percebe-se através da observação conjunta das *"sessões de desenvolvimento"* e de *"caridade"*, que as primeiras dedicariam-se a minimizar o que Pordeus denomina de *"disfuncionamento corporal* [... ou] *crise de ruptura por que passa o indivíduo para ser possuído por uma entidade "* (1997: p. 96). Parece-me também que a medida em que a sacerdotisa julgasse que a *"crise de ruptura"* de determinado *"filho de santo"*, estivesse controlada segundo parâmetros que ela mesma estabeleceria, e, que julgasse também que esta *"entidade"* estivesse *"pronta"* para o olhar do outro, representado aqui pela assistência nas *"sessões de desenvolvimento",* este religioso seria liberado pela sacerdotisa para participar da *"corrente"* nestas *"sessões de caridade"*. Como veremos, o *"ensinamento das entidades"* prossegue a medida em que estas participariam das *"sessões de caridade"*, no entanto, neste momento, parece-me que o *"ensinamento"* se direciona principalmente à normatização das coreografias que deveriam ser executadas, da postura corporal, das expressões, enfim da *"linguagem* [ ... expressa por estes corpos, ao assumirem seus] *personagens,* [ou seja suas *"entidades"*, suas] *máscaras as quais se identifica e é identificado pelo grupo religioso, nos quadros rituais específicos"* (Pordeus: 1997, p. 96).

Durante o período de meu trabalho de campo, foram realizadas *"sessões de desenvolvimento"* nas tardes dos meses de junho e julho do ano de 2003, quando tiveram de ser interrompidas para que os religiosos se concentrassem nos preparativos e realização dos rituais em *"comemoração ao aniversário de Seu Sete"*. Os religiosos combinaram de *"reabrir os trabalhos de Umbanda*" em setembro, período em que talvez a sacerdotisa estivesse ausente. Neste sentido, a sacerdotisa na última sessão realizada no mês de julho antes de se dedicar as *"entidades em desenvolvimento"*, solicitou as *"entidades"* presentes, que: *"firmem seus pontos na frente do congá"*.

A sacerdotisa acompanhou atenta os *"caboclos firmarem seus pontos",* me perguntou se os havia fotografado, e, dirigiu-se aos filhos e *"entidades"* presentes:.

> *"Eu pedi que os caboclos firmassem seus pontos. Porque eu ainda não tinha visto. É uma firmeza pra casa. Os caboclos são entidades de firmeza, e é uma firmeza pra casa. Estou muito feliz com tudo, com todos"* (Mãe Ieda, 2003).

Desta forma, a importância que teria sido conferida pelos religiosos ao *"firmamento dos pontos"* poderia ser compreendida através da fala da sacerdotisa, e através da sugestão do registro fotográfico do evento[1].

Antes da última sessão de quarta-feira que participei, levei as poucas imagens que havia feito destas sessões. Os religiosos pareciam divertir-se observando suas *"entidades"*, e se admirar com algumas diferenças que julgavam perceber, como no diálogo entre uma das religiosas, cujo *"transe"* acabei de descrever, e a sacerdotisa:

> *"— Sou eu? Eu nem tinha percebido. Eu sou tão pequeninha e tá tão grande. A cara está tão grande, tão cheia!*
> *— Tu, é pequena, mas a Mãe é grande. Quem é que tá aí? É tu ou a Sereia?* [a sacerdotisa dá uma risadinha carinhosa]
> *— É ela, mas ela é tão grande. Como pode, eu sou tão pequeninha e ela é tão grande. Eu não imaginava que ela era tão grande"*

1 Em nenhuma das "sessões de desenvolvimento" que participei observei registros fotográficos ou e vídeo sendo realizados pelos religiosos. Em apenas duas destas sessões eu realizei registros fotográficos.

Como já comentei, os comentários dos religiosos ao observarem as fotografias dos *"transes"* me permitiram compreender como eles se perceberiam como homens e como *"entidades"*. Quase todas as falas referiam-se as diferenças entre as pessoas e suas *"entidades"*, muitos demonstravam constantemente que acreditariam que uma não tinha nada haver com a outra. Estas diferenças eram relacionadas à posturas corporais, à expressões dos rostos, e, a percepção destes religiosos de modificações da estrutura do próprio corpo, como por exemplo, do tamanho do corpo, ou o desaparecimento de sinais da idade, como rugas. Desta forma, a prática de mostrar as fotografias de *"transe"* para os religiosos e o registro de seus comentários constituíram-se em importantes instrumentos desta pesquisa.

Voltando à *"Quimbanda"*, descreverei a seguir os:

### 3.1.3.2. RITUAIS ANUAIS

#### 3.1.3.2.1. *"A SESSÃO DE ABERTURA DOS TRABALHOS"* E O PERÍODO DO CARNAVAL *"APRESENTAÇÃO DAS BANDEIRAS DAS ESCOLAS DE SAMBA PROTEGIDAS"* POR M E IEDA E *"SEU SETE"* (dias antes do carnaval)

No início de dezembro *"encerram-se"* os trabalhos da *"Quimbanda"* de Mãe Ieda. O mê de dezembro é dedicado a rituais do *"Batuque"* e as festas *"sociais,* Mãe Ieda refere-se as festas de fim-de-ano, como o Natal e a virada do ano.

Em meados de janeiro a *"Quimbanda"* na casa de Mãe Ieda é *"reaberta"*, diferenciando-se da maioria das *"casas de religião"* do Rio Grande do Sul, que normalmente *"reabrem"* após a Páscoa.

Neste curto período de recesso[1], não ocorrem sessões, e portanto se interromperia o contato direto entre homens e *"entidades"*[2], mas a proteção *"oferecida pelas entidades aos homens",* seria assegurada por *"Seu Sete"* antes de encerrar a última sessão de dezembro.

1 Este período, na casa de Mãe Ieda é muito menor que o normalmente observado em outras casas de Quimbanda no Rio Grande do Sul..

2 Refiro-me aos religiosos que experimentam o transe nas sessões semanais da Quimbanda na casa de Mãe Ieda.

> *"Eu quero desejar pros meus amigos, minhas amigas, as crianças, nossos clientes. Não falo só por mim, falo por meu povo. Por todo o povo que nos acompanha. Dia e noite. Noite e dia. Ao amanhecer, ao entardecer, todas as horas. Nós não temos dia, não temos horas. Nós estamos aqui, e nós vamos ficar. Pra cuidar, pra ajudar, pra livrar vocês de todos os perigos. Pra dar saúde, dar carinho, dar amor. Dar vida, dar esperança para um novo dia, novas horas. Que sejam bons momentos de felicidade e saúde para todos. Que todo o meu povo quimbandeiro. De todas as linhas, com todas as forças, com todas as armas, com todas as cores. Que possam abençoar vocês. Que possam ter um novo ano com muita saúde, com muita felicidade. A gente espera vocês aqui daqui a um poço mais. Um novo dia, um novo ano, nova hora. Que eu tô no cruzeiro. O João tá na Lomba, tá nas almas, tá no portão. O Pantera tá no mato. O Povo de Ganga, o Povo do Sol, o Povo da Lua. Omulu que comanda esse ano. Enfim, o Povo Cigano, o Povo da Estrada, o Povo da Fogueira, o Povo da Cova. Que ilumine. São nossos desejo de felicidade, de força ... que vocês possam aproveitar essa energia positiva que tá aqui. Que cada um possa levar consigo e repartir com alguém, até que vocês não conheçam. De pensamento, em coração. Sempre tem alguém pra repartir aquela luz, que é o pão, que é a água, que é a sede, que se chama VIDA!!!*
>
> *Aruê exu ê. Que saiam descarregados, protegidos e amparados por nós aqui. Estamos com vocês!"* ("Seu Sete", 2002).

Este curto período de recesso, refletiria segundo a sacerdotisa: a necessidade de *"proteção para meu povo,*[ ...] *os Exus e Pombas-gira tem que trabalhar".*

Como vimos no primeiro capítulo, a movimentação na casa de Mãe Ieda é intensa no período do carnaval, principalmente em torno da organização de listas de baianas.

A grande maioria das mulheres que compõe as listas das baianas de Mãe Ieda, são negras, trabalhadoras, e desempenham um papel central junto a manutenção de seus núcleos familiares[1], dedicando quase todo seu tempo a manutenção de suas necessidades materiais, mas, neste período, segundo as baianas de Mãe Ieda:

> "*... A gente esquece das dificuldades, e vai pros pagodes, pros ensaios. Vai pra avenida, brilhar, se divertir, ser feliz, beber, dançar, ..."* (Maria Luiza, 2003).

> *"... A gente coloca a fantasia, abre os braços e sai girando no meio da avenida. É um espetáculo! A gente fica linda! Todo mundo olha pra gente ...* " (Jacir, 2003).

1 Entendo que estes núcleos familiares são compostos por seus filhos, noras, netos, enfim por todos aqueles que residem e dependem destas mulheres.

> *"... É só alegria. A gente fica linda, com as fantasias, os colares as pulseiras e um sorriso ..."* (Paulina, 2003)

Percebe-se que, para estas mulheres, sua participação nos eventos relacionados ao carnaval, representaria o que DaMatta denomina de *"mito ou utopia da ausência"* de limites. A possibilidade utópica que todos teriam de assumir qualquer papel social, de substituírem a *"dura realidade da vida"* cotidiana, que estaria relacionada ao trabalho realizado para os outros, pelas fantasias descritas acima.

Como já mencionei, a grande maioria destas baianas são também religiosas *"afro-gaúchas".* Como vimos no capítulo I, à afiliação e participação das pessoas nas religiões afro-brasileiras também se encontrariam intimamente relacionadas a solução de problemas materiais destas pessoas. Neste sentido, Prandi salienta que:

> *"Estudar os cultos de Pomba-gira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois para Dona Pombagira ... não há limites para a fantasia humana".* (1996: p. 141).

Em meio às atividades carnavalescas, para a maioria destes personagens, este, representaria um período muito delicado, onde se intensificariam as possibilidades de realizar algumas de suas aspirações, e, desta forma, também a necessidade de *"proteção divina".* Assim, Mãe Ieda acreditaria ser necessário manter *"aberta a Quimbanda*" em sua casa. E, segundo *"Seu Sete"*:

> *"Vocês vão pra noite, pros ensaios, por carnaval. O povo do cruzeiro, da rua, vai proteger vocês...*
>
> *Os Exus vão proteger! As pombas-gira vão deixar mais atraentes, sedutores ... "* (*"Seu Sete"*, 2003).

3.1.3.2.2. *"COMEMORAÇÃO DO ANIVERSÁRIO DE SEU SETE"*

Segundo Mãe Ieda: *"Seu Sete faz aniversário dia 13 de agosto. Aí eu montei esse calendário que tu vê hoje."* A sacerdotisa se refere a um ciclo de rituais que se estende por quase um mês, envolvendo a *"data do aniversário de Seu Sete, sessões e festas de Quimbanda*". Neste período, são *"oferecidos presentes às suas entidades"*, sempre que possível estas: *"entidades são alimentadas uma vez por ano, e, esta é a melhor data."*.

3.1.3.2.2.1. UMA SEMANA ANTES DAS *"COMEMORAÇÕES DO ANIVERSÁRIO DE SEU SETE"*

Uma sessão é realizada na semana anterior ao início oficial deste ciclo envolvendo apenas a família religiosa e alguns amigos da casa. Antes da sessão iniciar, a sacerdotisa, seus *"filhos de santo"*, o presidente da sociedade, e os demais presentes participam de uma rápida reunião. Entre os assuntos da pauta desta reunião informações e decisões sobre os rituais em *"Comemoração ao Aniversário de Seu Sete"*, que devem iniciar em alguns dias, como por exemplo a participação específica de cada um dos presentes nos rituais, principalmente no que se refere as *"oferendas"* que *"serão dadas às entidades"*. Mãe Ieda assume a palavra e sugere algumas mudanças:

> *"Eu estou falando pra vocês o que eu acho. Como eu aprendi nestes anos de religião, e acho que é certo. Outras formas de fazer que eu aprendi nestes anos. Mas eu não me governo. Quando Seu Sete chegar, vocês perguntem pra ele, se ele concorda com tudo."*

Após a conversa, a sessão inicia, seguindo os ritos descritos em *"uma sessão de caridade"* . Logo que *"Seu Sete" "chega ao mundo"* também conversa com os *"filhos de santo"* de Mãe Ieda:

> *"Boa noite. Arupandê a magia. Larô Exu ê. Erupandê meu povo, minha gente. As minhas palavras, que é o que o meu cavalinho quer saber. São curtas e positivas ... A única mudança diferente, que tem de uns anos atrás. Que o Exu não dizia essa palavra. Nós nos amamos, nós nos queremos, nós somos bonitos. Não. Exu gritava, Exu comia vela, Exu comia vidro ... Então nós caminhamos, e chegamos até essa altura. Eu tô satisfeito. Eu tô feliz como todos vocês ... Então vamos fazer tudo assim. Pela nossa coroa. Pelo nome que nós conseguimos dar na frente dessa casa. Reino das Sete Encruzilhadas e Sua Pomba-gira Rainha e sua Corte de Reis. Tão de acordo comigo, ou não? Vamos fazer isso ou não? Vamos fazer? Eu tô fazendo aniversário. O que tá com problema é meu cavalo. Problemática, não dorme, come faz mal, fica triste ... Mas ela é o esteio, ela é a base da casa. Então vamos deixar a Ieda alegre, a Ieda contente. Vamos fazer, o que estava conversado. Porque eu já estava aqui, eu estou aqui,. Eu não vou sair daqui ... Vamos mostrar pro povo que, nós somos os melhores. E nós somos os melhores! Nós temos respeito, nós temos amor ... Eu vim pra confirmar, e assinar em baixo, as palavras que eu já tinha dito. De mim para o meu cavalo. Ou vocês acham que eu ia deixar ela sem dormir e não ia fazer nada. Que eu não ia soprar no ouvido dela como era pra fazer. O que ela falou pra vocês, foi o que eu tinha dito pra ela. Meu cavalo passou pra vocês, mas ela queria que vocês ouvissem de mim ..."* ("Seu Sete", 2003).

Os depoimentos acima ilustram como normalmente os discursos dos sacerdotes e suas *"entidades"* ou *"divindades"* se confirmam e reforçam mutuamente, teriam o sentido de dar credibilidade a casa e confiabilidade às *"divindades"* ou *"entidades"* e autoridade a sacerdotisa, pois para estes religiosos seus atos, sua vida, sua personalidade, se encontrariam intimamente vinculados às suas *"entidades"* e *"divindades"*. Para estes religiosos, para que determinados atos pudessem ser realizados a *"permissão"* destas *"entidades"* ou *"divindades"* seria imprescindível.

Como esta era uma sessão fechada, só para os filhos da casa, não houveram *"passes"*, e como esta sessão também já parecia, ao meu olhar, ter cumprido com seu objetivo principal, os *"transes"* tiveram uma duração menor que normalmente pude observar em outras *"sessões de Quimbanda"*. Logo após a conversa com *"Seu Sete"* todos os *"transes*" terminaram.

3.1.3.2.2.2. A *"SESSÃO DE ABERTURA DAS COMEMORAÇÕES"* E A *"PRIMEIRA MAGIA NO RE*

A primeira sessão inserida oficialmente neste *"ciclo ritual"*[1], inicia-se como as demais sessões de Quimbanda realizadas na casa. Sua parte inicial é dedicada aos ritos de saudação ao panteão da *"Quimbanda"* e de *"descarrego"*, como já descrevi. Logo após, Mãe Ieda pede a ajuda de seus filhos mais antigos, que já conhecem o ritual e fala:

> *"Os mais velhos me ajudam a segurar. Os mais novos olhem pra mim e façam o que eu faço."*

No tom de sua voz, é possível perceber a seriedade que a sacerdotisa estaria conferindo a este momento. Logo a seguir todos dão as mãos, entrelaçando fortemente os dedos, e Mãe Ieda puxa o *"ponto"*

*"Atotô Obaluaê"*

Ao som do *"ponto de Obaluaê"*, que como vimos, seria relacionado ao *"cemitério, a lomba, as almas",* os religiosos começam a dançar. Mas seus corpos não executam giros isolados, de mãos dadas, iniciam *"a balança da Quimbanda"*, um movimento de contração e expansão da *"corrente"* em torno de um eixo central imaginário, como um todo, a *"corrente"* também movimenta-se no sentido anti-horário. O espectador que observa o rito de fora, poderia imaginar o Big Ban, que alguns físicos afirmam ter criado o universo, assim parecia-me que os religiosos "recriavam" simbolicamente o mundo de suas

---

1 mprego a expressão na acepção de Correa (1988"p. 171), ao me referir a um conjunto de cerimônias realizadas com intervalos de poucos dias.

*"entidades"*, permitindo que todas se *"manifestassem"*. E de fato, aos poucos o ritmo da *"curimba"* é acelerado, o movimento é executado cada vez mais rápido, e pode-se observar quase todos os religiosos *"entrarem em transe"*. Após alguns minutos, *"Seu Sete"* solta suas mãos e é seguido por todos os *"Exus"* e *"Pombas-gira"*, que cumprimentam ritualmente à porta principal, *"a sala de Seu Sete do salão"*, a *"curimba"*, alguns cumprimentam também suas *"casinhas ou quartos de religião"*.

A sessão prossegue em homenagem a todas as *"entidades"* presentes, todos cantam seus *"pontos"*. Os *"Exus"* e *"Pombas-gira"* iniciam a *"gira"*, em um primeiro momento *"Seu Sete gira"* no centro desta *"corrente"*. Ao observar a coreografia, poderia-se imaginar estas *"entidades"* girando ao redor do "centro de seu mundo". A partir deste momento, estamos em uma das *"sessões de caridade"* da Quimbanda de Mãe Ieda que já descrevi.

Depois dos *"passes"*, a assistência retira-se. Neste momento, perguntei a *"Seu Sete"* sobre o rito que assistia pela primeira vez em sua casa, e este com um sorriso matreiro de satisfação me explicou:

> *"Eu gosto de vê gente!* [ *"Seu Sete"*, se refere às *"entidades*".] *Quando tu faz uma festa tu não convida os teus amigos? As vezes, vem uma vizinha e pergunta: Tu estás de aniversário, eu posso entrar? Aí o que que tu diz: É claro, seja bem vinda. Não é assim! Então eu estou convidando os meus convidados pro meu aniversário. Eu busco os meus convidados! Chamo e levo, porque quem vem não quer ir. Então eu chamo e levo!* [(a *"entidade"* refere-se aos *"pontos de camada e subida"* e encerra a conversa me convidando:)] *Vamos beber!"*.

Na *"balança da Quimbanda"* os religiosos parecem estar *"persuadidos, segundo Berkeley (...) que **ser é ser percebido**, conhecido, reconhecido.* [ ... O] *sacrifício vai tornar-se em transe"* (Motta: 1995, p. 35-36), ou seja, os sacrifícios que já teriam sido oferecidos anteriormente, em outros anos, possibilitariam o *"transe"*, e, neste momento, os *"transes"* anunciariam os sacrifícios que poderão ser oferecidos a estas *"entidades"*. É importante salientar que algumas *"entidades"* que se manifestaram nesse rito, ainda teriam recebido sacrifícios animais, mas na *"Quimbanda"* de Mãe Ieda, como nas modalidades analisadas por Motta: "*Mesmo que o transe muito legitimamente possa ocorrer sem prévia iniciação e que, ... todo transe se refere a uma iniciação que já ocorreu ou que deve ocorrer"*. (1998, p. 36).

Uma sessão especial normalmente é dedicada para a *"Primeira Magia no Reino"* realizada em *"Comemoração ao Aniversário de Seu Sete"*. Entre as práticas *"mágico-religiosas"* pode se observar o sacrifício de animais *"oferecidos à entidades da Quimbanda*", a manifestação de *"Seu Sete"*, *"Exus e Pombas-gira das almas, calunga, cemitério, lomba, e do cruzeiro"*, bem como a *"entrega de uma mesa no portão do cemitério"*. Os religiosos relatam que antigamente esta mesa era entregue dentro do cemitério, porém as circunstâncias atuais, nas quais o acesso a estes espaços teriam se tornado muito complexo, os teria feito reatualizar esta prática *"mágico-religiosa"*. Mãe Ieda, convida apenas alguns de seus filhos para participar destes ritos, e *"Seu Sete"* me confidenciou: *"Aqui está o meu segredo!"*. Desta forma, em respeito à sacerdotisa e suas crenças religiosas, não descreverei a *"Primeira Magia no Reino"*.

#### 3.1.3.2.2.3. *"ALIMENTAÇÃO DAS ENTIDADES DA QUIMBANDA"*

Sempre que possível, as *"entidades da Quimbanda*" de Mãe Ieda, *"são alimentadas"* anualmente, ou seja recebem sacrifícios animais.

Algumas sessões do calendário em *"Comemoração ao Aniversário de Seu Sete"* são dedicadas a estes rituais. Normalmente, uma destas, seria dedicada ao *"Povo das almas, da calunga, da lomba, do cemitério* [ ... , outra para o] *Povo do Cruzeiro* [ e uma terceira para o] *Povo Cigano."* . As duas primeiras, aconteceriam no *"Omoté de Seu Sete"*[1] e a última, no salão.

A *"descrição densa"* destes ritos, não faz parte dos objetivos desta dissertação, saliento a seguir apenas alguns aspectos diretamente relacionados a *"multiplicação de personalidades"* (Motta, 1991 a) que pode ser observada na casa de Mãe Ieda.

Antes de *"receberem os sacrifícios animais"*, as imagens (estátuas) das *"entidades são preparadas"*. Segundo uma das *"filhas de santo"* de Mãe Ieda, estas imagens: *"São banhadas com carinho com água e sabão,* [ ... depois de] *secas e lustradas,* [poderiam receber] *mel, azeite, perfumes ou bebidas de sua preferência"*. No momento dos sacrifícios animais, os religiosos *"em transe"* se ajoelham na frente das imagens de suas *"entidades"*.

1 Neste "quarto de religião" , descrito no capítulo II, encontram-se as imagens do "povo do cruzeiro, das almas, da calunga, do cemitério, da lomba".

animais, os religiosos *"em transe"* se ajoelham na frente das imagens de suas *"entidades"*. *"Seu Sete"* é quem faz a incisão na jugular do animal, deixando que o sangue caia sobre as imagens. As *"entidades recebem"* o sangue sugando-o das gargantas destes animais, e *"Seu Sete"* cuidadosamente também "oferece" à boca das imagens, o sangue, passando o pescoço destes animais delicadamente sobre sua bocas, parece um pai levando o alimento a boca dos filhos. É importante salientar que nos sacrifícios da *"Umbanda"* e *"Quimbanda"*, que pude observar na casa de Mãe Ieda, nunca pude observar sangue ser colocado sobre a cabeça dos religiosos ou suas *"entidades"*. Este diferencial, provavelmente estaria relacionado à crença destes religiosos de que, mesmo que diversas *"entidades da Quimbanda e Umbanda"* pudessem se manifestar através de seus corpos, suas cabeças pertenceriam apenas ao seu *"orixá individualizado"*.

3.1.3.2.2.4. *"COREOGRAFIAS EM HOMENAGEM AO PAI BARÁ E AO POVO DO CRUZEIRO"*

Na segunda semana do ciclo em *"Comemoração ao Aniversário de Seu Sete"*, segundo Mãe Ieda: *" Seu Sete entra na linha de Bará"*.

Uma mesa é "oferecida" (arrumada), no centro do salão, ao *"povo do cruzeiro"*. Em uma toalha vermelha, esticada longitudinalmente entre a porta principal e a *"sala de Seu Sete"*, são colocados vasos com rosas e cravos vermelhos, charutos, cigarros, as bebidas "preferidas" destas *"entidades"*, pratos com pipocas, balas de mel, bandejas com os alimentos enroladas em papéis celofane de várias cores, enfim qualquer presente que os homens quizessem *"oferecer"*. Segundo os religiosos é preciso colocar taças e copos, bem como fósforos, para que estas *"entidades" possam, desfrutar de seus presentes"*. Quando esta mesa for *"entregue"*[1], todos os envolvidos tomarão o cuidado de abrir todas as garrafas e servir as taças e copos. Enquanto permanece no salão, alguns instrumentos que pertencenriam a *"Seu Sete"* também são colocados nesta mesa, como

1 Os religiosos referem-se ao ato de levar esta mesa e remontá-la em locais relacionados por eles, às "entidades" que estão sendo homenageadas.

instrumentos que pertencenriam a *"Seu Sete"* também são colocados nesta mesa, como chaves de metal dourado, tridentes, e uma escultura em ferro em formato de *"7"*. Tanto no salão, quanto no momento da *"entrega"*, esta mesa é iluminada por muitas velas.

Após os rituais de saudação ao panteão da *"Quimbanda e o rito de descarrego"*, Mãe Ieda, posiciona-se entre a mesa e a porta principal, voltada de frente para a imagem de *"Seu Sete"* que se encontra em sua sala, e puxa o *"ponto":*

*"Eu não passo na rua*
*Eu não passo na rua*
*Sem cumprimentar o Bará da Rua"*

*"Seu Sete está no mundo",* se dirige de costas a porta principal, na frente das *"casinhas de religião",* recebe seu chapéu e as duas chaves que estavam na *"mesa"*. Gargalhando, *"gira"* cruzando os braços a frente do corpo e os esticando à frente, balançando-os levemente *"cumprimentando à rua e os Barás da Rua"*. Volta ao salão com os braços erguidos ao lado do corpo, em passos laterais, acompanhando o ritmo dos tambores, se dirige rapidamente pelo corredor interno à *"casa de religião"*, ao "Omoté". Ao voltar ao salão, pelo mesmo corredor, *"gira"* ao redor da "mesa" *"cumprimentando"* sua sala, a porta lateral e a *"curimba"*. Durante toda a coreografia, *"Seu Sete"* mantém as chaves nas mãos, levantadas ao lado de seu corpo, as vezes as balança levemente em um gesto simbólico de apresentação destas. Seu corpo, movimenta-se lateralmente, com dois pequenos e rápidos passinhos para cada lado. Após dançar por algum tempo na frente da *"curimba", "Seu Sete"* dança na frente dos religiosos que *"recebem Seu Tiriri e Exus Reis das Sete Encruzilhadas"*, o gesto significaria o convite para que estas *"entidades se manifestem*". Estes religiosos *"entram em transe"* e seguem *"Seu Sete*" que repete novamente a coreografia que descrevi. Um observador que tenha visto a *"dança do Bará",* que descrevi neste capítulo, poderia perceber a semelhança.

Logo a seguir *"Seu Sete"* convida as outras *"entidades"* para sua festa. Hoje mais do que nunca, é possível perceber a importância que seria conferida por *"Seu Sete"*, à ordem em que estas *"entidades se manifestam"*. Ao julgar que esta ordem foi quebrada, *"Seu Sete"* interrompeu a cerimônia e exclamou:

*"Eu tô indo por linha, não tem pressa de ninguém chegar! É aquilo que o meu cavalo disse. Vocês tem que vir, falar, conversar. Aprender a comer o meu pirão! ... Deixa eu abrir! O baile é pra todos. Todos são iguais. Eu estou recebendo todos, mas não é assim. Não é festa de bucho. E bucho é bom, ein! Cada um chega na hora que eu convidar! ... E, na Segunda-feira, no Cruzeiro só chega quem já sabe o que fazer. Não me atrapalhem. Quem não sabe dançar, quem ainda tem as pernas duras, fica de ladinho, aprendendo."* ( *"Seu Sete"*, 2003).

Percebe-se também nesta fala, o *"ensinamento"* que segundo *"Seu Sete"*, deveria ser aprendido por estas *"entidades"* nas sessões, para que estas *"entidades"*, pudessem participar das festas. Desta forma como proponho pensar o *"transe como uma obra de arte"* (Motta, 1991a), seu conjunto enquanto um *"espetáculo fabuloso"* (Bastide, 2001), e as *"sessões de caridade",* como ensaios destes *"espetáculos",* sem no entanto, desconsiderar uma abordagem das representações em todas estas cerimônias enquanto *"obras de arte"*.

Na seqüência desta cerimônia, *"Seu Sete"* convidou: suas *"Rainhas";* a *"Pomba-gira Menina"* de sua filha consangüínea; *"Maria Mulambo"*; as *"Pombas-giras das Almas"*, *"Omulus"* e *"Joãos Caveiras"* ; e, *"Zé Pelintra"*. As *"entidades" de cada uma destas linhas, ao chegar"* dirigiam-se à porta principal, *"cumprimentando-a"*, bem como algumas *"casinhas e quartos de religião"*, a porta lateral, a "mesa" e a *"curimba"*. Logo após dedicavam-se a bailar na frente da *"curimba"*, depois *"giravam"* ao redor da *"mesa"* e ao sinal de *"Seu Sete"*, posicionavam-se próximas às paredes do salão permitindo que outra *"linha"* pudesse também executar sua coreografia. Na seqüência da cerimônia *"Seu Sete"* convida todos os *"Exus e Pombas-gira"* para *"girar"* ao redor da "mesa".

### 3.1.3.2.2.5. *"AS FESTAS DE SEU SETE"*
### *"FESTA DO CRUZEIRO"* E *"FESTA DE GALA"*

Normalmente pelo menos quatro festas, seriam incluídas entre as *"Comemorações do Aniversário de Seu Sete: a Festa no Cruzeiro; a Festa do Zé Pelintra; a Festa de Gala; e a Festa do povo Cigano"*. Uma destas festas ou um jantar, é realizado no dia 13 de agosto, *"aniversário de Seu Sete"*. Desenvolvo a seguir algumas considerações sobre a *"Festa no Cruzeiro"* e a *"Festa de Gala"*, dedicadas principalmente à *"Seu Sete"*. Nestas festas se evidência a interação entre as *"entidades"* e os espectadores, que pode ser observada através de uma abordagem do *"transe como obra de arte"*.

Realizada há muitos anos, na intercessão entre as ruas Luís Afonso e João Alfredo, a *"Festa do Cruzeiro"* apresenta em um espaço público da cidade de Porto Alegre, em meio a um dos pólos de sua vida noturna, o espetáculo dos *"Exus"* e *"Pombas-gira da Quimbanda*" de Mãe Ieda . Para tanto, é necessário alterar o percurso de algumas linhas de ônibus, para que o tráfego deste movimentado *"cruzeiro"* seja interrompido por algumas horas. Normalmente este período se estende das 20 horas até a meia noite.

Durante o dia, uma "mesa", como a descrita no item anterior, foi montada. Esta cerimônia tem início no salão da *"casa de religião"*, com os ritos de saudação ao panteão da *"Quimbanda"*, e de defumação. Logo a seguir, *"Seu Sete"* é o primeiro *"a chegar no mundo"*, as coreografias de *"Seu Sete"* em *"homenagem ao Bará e ao Povo do Cruzeiro"* também podem ser observadas nesta cerimônia. Nesta, no entanto, só é possível observar *"Seu Sete"* desenvolvendo a coreografia.

Logo a seguir, todos os religiosos da *"corrente"*, seriam induzidos a *"entrar em transe"* através do *"ponto de Seu Sete"*, *"puxado"* por esta *"entidade"*.

Após os *"cumprimentos"* rituais que estas *"entidades"* realizam logo que *"chegam ao mundo"*, todos mobilizam-se para organizar o "cenário" da *"Festa no Cruzeiro"*. A plataforma dos *"tamboreiros"* e a mesinha onde ficam os objetos das *"entidades"*, são levados para lá. A "mesa" é remontada pelas *"entidades"*, no centro do *"cruzeiro"*. Só depois que tudo está pronto, *"Seu Sete"* e suas *"Rainhas"* se dirigem ao *"cruzeiro"*, a sua espera, no ano de 2003, cerca de 300 pessoas.

Logo que chegam, saúdam os presentes, e iniciam a *"gira"* dançando ao redor da "mesa", no sentido anti-horário, ao som de:

*"Eu não posso passar*
*Eu não posso passar*
*Sem cumprimentar o Bará da Rua"*

O *"ponto"* de *"Seu Sete"* é cantado, e os outros *"Exus"* e *"Pombas-gira"* integram-se a *"gira"*.

Percebe-se tanto na festa descrita, como nas *"Festas de Gala"*, que *"Seu Sete e sua corte"*, já entrariam em cena em *"transe"*, provavelmente para impedir que os olhos dos espectadores visualizassem suas *"crises de ruptura"* (Pordeus, 1997: p. 96), apresentando-lhes assim, apenas as representações *"elegantes da sociedade boêmia e da nobreza"* destes personagens.

Mesmo quando os *"transes se iniciam"* sob o olhar dos espectadores, nestas duas festas, as *"entidades"* parecem *"vir ao mundo"* pelo simples prazer de se *"manifestar através dos corpos de seus cavalos"*. De forma distinta da descrita por Motta, este espetáculo também descreve:

> *"a condição humana em sua contingência, sua precariedade, sua fragilidade ontológica. Essa música jorra daquilo que um povo possui de mais profundo e de mais íntimo ...*
>
> *A identidade, esse nome secreto que carregamos, vem dessa comunidade que não é mais do que partilha de emoção. A emoção com que nós nos reconhecemos* [...] *E compreendo como a religião africana,* [...]*, pôde transformar-se numa das principais fontes de orientação e identidade do povo brasileiro, sem distinção de cor nem de origem étnica."* (1998, p. 179).

No meio destas festas - no *"Cruzeiro"*, salão ou clubes noturnos - *"Seu Sete"* pode ser observado conversando animadamente com todos. Sempre atento a todos os participantes nunca deixa de dedicar especial atenção às pessoas mais queridas à Mãe Ieda. Sabe entre estes, quem gosta de beber e quais bebidas estas pessoas preferem. Sempre que bebe algo que estas pessoas gostam procura aproximar-se em uma conversa animada e oferece um pouco da bebida de seu próprio copo. *"Seu Sete"* também gosta de estar sempre cercado de muitas *"mulheres"* bonitas, cuida atentamente de suas *"Rainhas"*, mas também seduz outras *"Pombas-gira"* e mulheres.

Muitas homenagens são feitas à *"Seu Sete"*, através de discursos de sacerdotes *"afro-gaúchos"* e carnavalescos, bem como através de músicas cantadas por personalidades da classe musical rio-grandense, que, como vimos no capítulo anterior, inserem-se nas redes de relações de Mãe Ieda e *"Seu Sete"*. Em una destas homenagens, *"Paulinho da Tinga"*, na época, puxador de samba de uma das maiores escolas de Porto Alegre, dedicou a música Ronda, de Lupicínio Rodrigues, à *"Seu Sete"*. Ao cantar, apresentou uma nova versão para o final desta famosa canção:

*"... Vai dar na primeira edição.*
*Cena de uma banda de Exu*
*Na casa do Seu sete."*

Um grande número de fotografias freqüentemente é solicitado pelas próprias *"entidades"* que podem inclusive escolher seus ângulos mais fotogênicos e posar para o retrato. Nos últimos anos, nas principais festas da *"Quimbanda"* de Mãe Ieda, foram contratados profissionais para realização destes registros; e em muitas destas festas, pode-se observar a presença da imprensa, bem como de atores do cenário político municipal e estadual. Por ocasião de períodos de campanha política, a presença destes candidatos se intensificam. Alguns momentos, são dedicados à discurso de homens e *"entidades"*. Apresentei na página 31, um dos convites de *"Aniversário de Seu Sete"*, que constitui-se também em panfleto eleitoral, pois continha a foto e o número no colégio eleitoral, de um candidato a vereador de Porto Alegre.

Como já mencionei, *"Seu Sete"* ao comentar sobre os "convidados de sua festa de aniversário", afirma: *"Chamo e levo, porque quem vem não quer ir"*. O *"ponto"* transcrito a seguir é uma das *"mensagens de retirada destas entidades"* (Silva: 1998, p. 5) que pude observar na casa em estudo:

*"tá chegando a hora*
*É hora de partir*
*Dá uma dor no peito*
*Eu tenho que ir embora*
*Eu tenho que partir*

*Mas eu já resolvi*
*Eu tenho meu amor*
*eu só vou embora*
*se você for comigo"*

Nestes eventos, a retratabilidade do *"transe"* se evidencia. Todos parecem querer possuir uma recordação de sua presença junto a *"Seu Sete e sua corte",* Mãe Ieda, também acrescenta ao "álbum de parede" ou a seus *"arquivos de documentos"* as fotografias em que *"Seu Sete"* aparece ao lado de personalidades destes diversos segmentos da sociedade.

Como vimos nos capítulos anteriores, nas últimas décadas observa-se uma crescente utilização de registros, de vídeo e fotográficos, pelos religiosos *"afro-gaúchos"*, principalmente nas festas da *"Quimbanda e Umbanda"*. Observa-se também uma forte tendência a *"expansão dos limites"* dos rituais sagrados, historicamente confinados ao interior das *"casas de religião"*[1] possibilitando a participação de um número maior de pessoas que não pertencem a comunidade religiosa *"afro-gaúcha"*. Em muitos casos grande parte dos esforços relacionados a preparação destas festas são concentrados na divulgação destes eventos, objetivando a participação do maior "público" possível. Desta forma, estes rituais, constituem-se em grandes eventos realizados em locais públicos. Em muitos destes, uma parte do ritual é dedicada a homenagens dirigidas aos Homens e não mais apenas aos *"divindades"* e *"entidades"*. É importante ainda mencionar a publicação de diversas obras enfocando os fundamentos da religião, de autoria de religiosos *"afro-gaúchos"*[2].

Como já descrevi, Mãe Ieda levou *"Seu Sete"* para as concorridas *"Homenagens à Iemanjá"* realizadas no Rio Grande do Sul, no dia 2 de fevereiro. Participa também, de muitos eventos religiosos públicos, promovidos por outros religiosos, a prefeitura local e por ela própria. Mas, Mãe Ieda, foi além, permitiu que suas festas fossem filmadas e veiculadas na televisão rio-grandense, e, em 1999, *"abriu"* uma *"sessão de Quimbanda"* realizada em sua casa, envolvendo não apenas cenas de *"transe"*, mas também de sacrifício, como ceremos no próximo capítulo.

---

1 Refiro-me principalmente aos rituais "afro-gaúchos", que envolvem sacrifícios animais.

2 Sugiro ver as Obras de Paulo Tadeu Barbosa e Jorge Verardi.

# Transe

# sacrifício

## minutos na mídia brasileira

# CAPÍTULO IV

## TRANSE E SACRIFÍCIO: MINUTOS NA MÍDIA BRASILEIRA

Neste capítulo, proponho uma abordagem sobre a *"visão de mundo"* (Geertz, 1978, p. 143-144) da sociedade rio-grandense e da comunidade *"afro-gaúcha",* através dos aspectos sócio-econômicos da imagem dos rituais de *"Quimbanda"* veiculados na mídia televisiva do Rio Grande do Sul, especificamente no que concerne a descrição e análise de uma "reportagem" de *"transe"* e sacrifício realizada na casa de Mãe Ieda.

Para tanto, desenvolverei algumas considerações sobre a noção de bem e mal e a crença no "poder do feitiço" da comunidade afro-brasileira e da sociedade, em que esta se insere, através de reflexões sobre alguns mecanismos de repressão, das práticas afro-brasileiras, que seriam utilizados por esta sociedade.

Para um estudo sobre a referida "reportagem", torna-se necessário, também, desenvolver algumas considerações sobre o papel que a televisão desempenha enquanto formadora de opinião, e a linguagem de que se utiliza para tanto.

Neste sentido, ao abordar as repercussões da "reportagem" em estudo, junto a comunidade *"afro-gaúcha",* principalmente junto a Mãe Ieda e sua família religiosa e consangüínea, apresento outro caso em que um *"Exu"* se apresentou na televisão. Coincidência ou não, o religioso era também uma mulher, Dona Cacilda, *"em transe"* por *"Seu Sete"*. Neste caso, a veiculação teria sido a nível nacional, no antigo programa do "Velho Guerreiro" e nos programas de Flávio Cavalcante e Silvio Santos, programas estes, que disputavam a preferência da população brasileira nas tardes de Domingo.

### 4.1. *"SEU SETE"* DE DONA CACILDA NA TELEVIS O BRASILEIRA

Freire Filho, em uma análise sobre a programação da televisão brasileira argumenta que desde os primeiros anos da televisão, quando os telespectadores estariam *"circunscrito*[s] *a uma parcela mais abonada da população, ... Nem mesmo os programas mais prestigiosos estavam livres das demandas e das pressões implacáveis dos*

*patrocinadores."* ( 2003: p.3). O autor salienta, que com o golpe de 1964, se teriam criado circunstâncias que teriam possibilitado que os aparelhos de televisão se popularizassem. Desta forma, segundo o autor, *"a fim de sintonizar-se com as novas preferências do ... público ... , as emissoras investiram numa linha de programação cada vez mais popular (ou "popularesca")."* (2003: p. 4). Segundo Reis, *"Em meados da década de 60,* [ as emissoras de televisão em busca de maior audiência, teriam sedido ] *mais espaço aos programas de auditório. A Tupi tinha Flávio Cavalcanti, a Globo contra-atacava com Chacrinha, Sílvio Santos e Dercy Gonçalves."* ( 1999: p. 11-12). Freire Filho acrescenta que Chacrinha, *"foi eleito um dos gurus do tropicalismo, movimento artístico e comportamental que eclodiu no eixo Rio-São Paulo em 1967"* ( 2003: p. 8). Neste sentido, Freire Filho, escreve que:

> *"O acirramento da guerra dominical de audiência entre Chacrinha e Flávio Cavalcanti ocasionava seguidas celeumas, desagradando os militares, a Igreja, setores da 'classe média do milagre' e a grande imprensa."* ( 2003, p. 8).

Freitas, ao analisar o espaço dado às religiões afro-brasileiras nos meios de comunicação na década de 1970, comenta que:

> "*Nesse momento, as religiões afro-brasileiras já freqüentavam os principais meios de comunicação e com isso, integravam-se no imaginário nacional.* [ ... Segundo o autor, estes fatos[1] ] *revertiam-se num produto bastante lucrativo para seus produtores (pelo forte apelo popular entre a classe média)"* (1998, p. 7).

Neste contexto, em 1971, o *"Exu"* de Dona Cacilda apresentou-se nos programas do "Velho Guerreiro" e de Flávio Cavalcante. Segundo Maggie:

> *"Em agosto de 1971, ... a cidade do Rio de Janeiro foi sacudida por um acontecimento de massa que resultou em decretação da censura prévia nas emissoras de TV ... 'seu' Sete, incorporado na médium D. Cacilda de Assis,*

1 O autor cita entre outros: a reportagem de José Medeiros sobre o Candomblé publicada em 1951 na revista O Cruzeiro; a aparição do "Exu" de Dona Cacilda em rede nacional de televisão; bem como a constante presença na mídia da ialorixá Menininha do Gantois e do babalorixá Joãozinho da Goméia.

*apareceu nos dois programas de auditório de maior índice de audiência no Brasil. Flávio Cavalcante e Chacrinha ..."* (2001: p. 63-64).

Transcrevo a seguir uma das descrições[1] da aparição da *"entidade"* de Dona Cacilda nos programas de televisão:

> *"a médium - de smoking, cartola e botinhas - iniciou os versos de uma música, no que foi imediatamente seguida por todo o auditório. Fumando charuto e bebendo, a médium começou a distribuir da sua bebida para todo mundo. Então, deu-se uma confusão geral: palco e auditório se transformaram num só aglomerado de gente, todos querendo beber um pouco daquilo que parecia cachaça. De vez em quando a câmara focalizava alguém em transe ou desmaiado. Era levado à médium para que "Seu Sete" o curasse. Tudo isso ocorria enquanto a platéia cantava as músicas "puxadas" pela médium"* ( O Clarim, outubro de 1971).

Entre as informações do texto acima se percebe que o escritor parece vincular a *"confusão geral"* à ingestão de bebidas alcoólicas, principalmente por se tratar de cachaça, à euforia dos rituais de *"Exus"*, à música, enfim, o autor parece fazer uma crítica a um *"ethos"* que provavelmente seria distinto do seu.

Segundo Maggie:

> *" Depois destas cenas na TV, Dona Cacilda foi apontada como uma aproveitadora de moral duvidosa. Os jornais começaram a acusá-la ..."( 2001, p. 66)*

Tilburg (2003), em uma avaliação da repercussão do caso de Dona Cacilda, apresenta uma relação de matérias, sobre este caso, que foram veiculadas na imprensa escrita nacional. O autor, também transcreve alguns trechos destas reportagens, entre os quais:

> *" ... 'Censura estuda a suspensão de Chacrinha e Flávio por terem exibido Seu Sete na TV', e por 'explorar a credulidade pública, mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonhos ou práticas congêneres. Nos programas comandados pelos Srs. Flávio Cavalcanti e Abelardo Chacrinha Barbosa, Seu Sete, seus adeptos e as pessoas do auditório cantaram um samba em que Seu Sete começa onde a Medicina acaba, enquanto várias pessoas desfilaram diante dos apresentadores para narrarem as curas milagrosas - até de câncer - recebidas no terreiro da seita, em Santíssimo'.* JB 02.09.71." (2003: 3-4)

1 Mais um trecho desta matéria será apresentado neste capítulo.

Nesta matéria pode-se observar as acusações de "charlatanismo" dirigidas a Dona Cacilda, que segundo o Jornal do Brasil teriam sido feitas pelos censores basileiros. Reis também refere-se a intervenção do Estado na programação da televisão brasileira, a partir do caso de Dona Cacilda, analisando a relação destes fatos ao declínio dos programas de auditório. Segundo este autor:

> *"... É a partir daí que todos os grandes apresentadores da época iniciam seu processo de declínio até encontrarem o ostracismo. Chacrinha é demitido da Globo em 72 e contratado pela Tupi, como esperança de revitalização da emissora. Um ano e meio é suficiente para seu contrato ser cancelado e ele ir para a Record, onde fica até 77. Depois se desliga da TV para só retornar na década de 80 ...*
>
> *Com efeito, nenhum programa de auditório é lançado entre 1967 e 1979 ...*
>
> *O auditório só reaparece na década de 80 ... nos programas ... da TVS de Sílvio Santos"* (1999: p. 18-19).

No auge da polêmica gerada pela performance, nos estúdios da Globo e da Tupi, do *"Exu"* de Dona Cacilda de Assis, Nelson Rodrigues escreveu:

> *"Todo mundo está discutindo o nível da nossa televisão. 'Baixíssimo', dizem uns; 'Baixíssimo', afirmam outros; 'Baixíssimo', juram terceiros. Não dou um passo sem esbarrar, sem tropeçar num sujeito indignado".* (1996: p. 232)[1].

Em outro trecho da reportagem do Clarim onde vimos a descrição da aparição do *"Exu"* no programa do Chacrinha, ao longo do texto, a crítica do escritor ao *"ethos"* dos afro-brasileiros, torna-se mais enfática e explícita, como pode-se observar neste trecho:

> *"o "Pinga-Fogo" com Chico Xavier não teve tanta importância em termos de divulgação* [ ..., o resultado de sua presença na TV] *foi o espaço aberto pelo jornal "Diário de São Paulo", para que - todo domingo - seja publicada uma mensagem psicografada pelo médium uberabense.* [Era preciso mais ... ] *Quem assistiu aos programas de TV, dia 29 de agosto, na TV Tupi ou na TV Globo, deve ter-se sentido agredido ... O espetáculo, que invadiu então os lares de quem tinha o aparelho de TV ligado, foi profundamente chocante, principalmente para as pessoas não acostumadas*

---

1 No livro: O Remador de Bem-Hur (1996), Nelson Rodrigues cita a data da publicação original: 13 09 1971.

*à manifestação de tão baixo teor moral ... Um espetáculo degradante ... E não há esperança de se melhorar o nível dos programas ... Para ganhar pontos no IBOPE ... Tudo é válido ... talvez propositalmente –procurou-se, através de um espetáculo mediúnico, lançar confusão sobre o Espiritismo..."*

Como no relato acima, representantes de diversos credos religiosos manifestaram-se publicamente contra Dona Cacilda. Tilburg (2003,: 4-5), menciona declarações do Cardeal do Rio de Janeiro e do Instituto de Cultura Espírita do Brasil.

Este mesmo autor, relata casos anteriores em que representantes do catolicismo teriam se apresentado no programa do Chacrinha, sem no entanto, causar reações públicas de representantes de outras crenças religiosas. Desta forma, segundo o autor a Igreja católica representaria o modelo aceito pela maioria da sociedade, enquanto o caso de Dona Cacilda:

*" ... diz respeito à polarização entre expressões culturais populares estranhas aos ritos da Igreja Católica articulados a um determinado modelo de cultura.* [ ... Aliado ao ] *número reduzido de emissoras de TV. ... Visto que o 'Seu Sete' já há mais tempo tinha acesso a rádios, especificamente àquelas que têm quase exclusivamente penetração nas camadas sociais de baixa renda, fica evidente que a elite*[1] *só tomou conhecimento da sua existência no momento em que este apareceu na televisão. Neste sentido é pertinente observar, em primeiro lugar, que 'Seu Sete' apareceu também no Programa Sílvio Santos, na TV Tupi, entretanto à tarde*[2] *quando relativamente poucos televisores da elite estão ligados -* ***sem*** *o Jornal do Brasil se ter referido a este programa. Em segundo lugar, os programas Flávio Cavalcanti e A Buzina do Chacrinha, naquela época nos domingos à noite, empatavam no que diz respeito à preferência do público-espectador. Em outras palavras, em virtude do número reduzido de emissoras de televisão, provocou-se um choque entre dois modelos de cultura, um cultivado pela elite, e outro de manifestações populares."* (2003: p. 5).

1Entende-se, neste e udo, por elite aquelas categorias sociais que, em virtude da qualidade da sua inserção na sociedade capitalista brasileira, exercem um controle ideológico decorrente da sua atuação profissional.

2Ver: O Cruzeiro : Diálogo do amor: Seu Sete perdoa Sílvio Santos (08.08.71).

Maggie também relata que:

> *"Os adeptos da contracultura levaram a companhia americana Living Theater de Londres para o sítio de "seu" Sete. A famosa companhia acabou sendo expulsa do país por incitar atos perturbadores à ordem."( 2001: p. 67).*

As múltiplas possibilidades do ser afro-brasileiro na atualidade, e a crença no "poder do feitiço" da sociedade brasileira[1], não nos permitiriam uma oposição absoluta na relação entre a elite nacional e esta comunidade religiosa. No entanto, as religiões afro-brasileiras, se constituiriam em uma forma de resistência e manutenção do *"ethos e da visão de mundo"* do negro trazido da África para ser escravo no Brasil. Correa salienta que, através de uma *"inversão simbólica,* [ ... os religiosos, inseridos em uma] *sociedade em que o catolicismo atua como religião oficiosa,* [ denominam] *o batuque ... de ' a religião' "* (1988: p. 454). Neste sentido, proponho pensar os religiosos das diversas modalidades *"afro-gaúchas"* percebendo-se inseridos em maior ou menor grau na sociedade brasileira. Em conflitos como os que estudaremos neste capítulo, se poderia observar a oposição do "Estado Igreja à cultura do povo" (Chauí, 2000)[2], ou melhor, à "cultura de um dos povos do Brasil"[3], a comunidade "afro-gaúcha". Nestes momentos o caráter de exclusão se acentuaria em ambas as direções.

Ainda segundo Maggie, os jornais na época, também acusaram Dona Cacilda de *"enriquecimento ilícito. Foi aberto um processo pela Secretaria de Finanças do Estado." ( 2001: p. 66).*

Em sua análise, a autora salienta que:

> *"... Em torno* [ das acusações] *grupos de diversas facções na Assembléia Legislativa se posicionaram ...*
>
> *Alguns acreditavam que Dona Cacilda devia ser coibida e perseguida por ser macumbeira, do mal, e outros a admiravam e achavam que ela era uma verdadeira médium que curava as pessoas."* (Maggie, 2001: p. 66).

Segundo a autora, como na análise dos *"processos-crimes contra 'charlatães', 'macumbeiros', e 'falsos espíritas', da primeira metade do século XX"* , [ onde a autora

---

1 Desenvolvo algumas considerações sobre esta crença neste item, sugiro ver também: Lévi-Strauss (1996), Evans-Pritchard (1978), Maggie (1977; 1992; 2001).

2 Sobre esta oposição ver também: Morin ( ).

3 Sobre a possibilidade de convivência de diversas culturas no Brasil, ver: DaMatta (1985)., Gilberto Velho e Viveiros de Castro.

procurou] *estudar a relação existente entre a crença* [no "poder do feitiço",] *dos policiais, magistrados, advogados e daqueles que eram acusados*." ( Maggie, 2001: p. 59). No caso de Dona Cacilda *"eram poucas as vozes que colocaram em questão a própria crença na possessão e na feitiçaria ."* ( Maggie, 2001: p. 66).

Neste sentido Maggie salienta que:

> *"O caso de 'seu' Sete, um caso espetacular de sedução e ao mesmo tempo de repressão ..., demonstra que o sistema de feitiçaria afeta pessoas de todas as classes no Brasil e que, do momento em que a acusação é acionada, pessoas e coisas são colocadas em relação ... "* (2001: p. 67)

A autora conclui que no Brasil, a crença na feitiçaria e a crença na ciência, simplesmente, conviveriam.

Neste sentido, assim como os zande, para Evans-Pritchard (1976) e para Lévi-Strauss (1996: p. 193-236), os povos das inúmeras regiões do mundo que crêem na "feitiçaria", viveriam imersos em uma lógica em que *"tudo tem uma explicação em função das relações sociais dos atores em questão"* ( Maggie, 2001: p. 68), ou seja, na "feitiçaria". Seguindo as idéias de Maggie, para os brasileiros, muitos eventos poderiam ser explicados como resultados do "poder do feitiço", e, sendo um dos imperativos desta crença, seu combate, se tornaria necessário acusações contra as pessoas que a sociedade consideraria responsáveis por estes "feitiços", os chamados "feiticeiros".

Como pôde-se observar, no caso de Dona Cacilda, a aparição de seu *"Exu"*, em rede nacional, teria desencadeado uma série de eventos que teriam gerado conseqüências, não apenas para as pessoas diretamente envolvidas, e também não se restringiriam a época em que o fato ocorreu.

Respeitando as proporções entre o caso de Dona Cacilda e Mãe Ieda, passo a seguir, a descrição e análise da reportagem realizada na casa de Mãe Ieda, e alguns dos eventos desencadeados por esta.

## 4.2. *"SEU SETE"* DE M E IEDA: NOVE MINUTOS DA REDE BRASIL SUL DE TELEVIS O

Título: A *"Quimbanda"* de Mãe Ieda

Categoria: reportagem telejornalísica

Programa: Teledomingo

Emissora: Rede RBS TV – filiada da Rede Globo

Duração: 8 minutos e 41 segundos

N Cenas: 10

### CHAMADA DA TELERREPORTAGEM

Na Chamada da "reportagem", em plano americano, poderia-se observar quais seriam os dois eixos centrais da narrativa: a denúncia de maus tratos a animais e o confronto entre noções de bem e mal bastante distintas, salientando uma busca da comprovação da especificidade das práticas *"do mal[1], visando efeitos nefastos"* da *"Quimbanda";* expressas através da fala do apresentador do telejornal – Túlio Milmann:

> *"... Um alerta! As imagens que nós vamos mostrar, são imagens muito fortes. O Teledomingo não recomenda, que sejam assistidas por crianças, ou pessoas que tenham sensibilidade especial, ao sofrimento de animais ...".* (Túlio Milman)

### PRIMEIRA CENA: INTRODU O

Voz off: repórter responsável pela matéria, Diego Casagrande

Logo a seguir, com imagens da vida noturna do bairro Cidade Baixa[2], o repórter responsável pela matéria relata: *"... Quinta-feira, noite de verão em Porto Alegre. Num dos bairros centrais mais populosos da cidade, uma cerimônia milenar está prestes a acontecer...".*

1 O reporter refere-se a noção de mal da visão de mundo do catolicismo.

2 A vida noturna deste bairro foi descrita no capítulo I desta dissertação.

Um corte, sem interromper a linguagem verbal, nos leva ao interior da casa de Mãe Ieda, são apresentados detalhes do *"quarto de exu do salão"* [1], das figuras de gesso representativos de *"Exus e Pombas-gira"*, e dos alimentos, bebidas, flores, enfim dos *"presentes oferecidos a estas entidades".* A cena termina em um zoom out do plano geral do *"quarto de Exu do salão"*.O repórter continua:

*" as imagens adoradas se parecem com demônios, tem cor vermelha e chifres na cabeça. Gostam da luz de velas, bebida, pipoca, balas e rosas perfumadas. Pra muita gente são os Exus, entidades espirituais que convivem com os homens e que estão na terra para realizar pedidos. Não importando se estes são bons ou ruins ...".*

A narrativa da reportagem situa a *"casa de religião"* dentro da cidade de Porto Alegre, e sugeriria isolar a casa, constituindo-a em locus do desconhecido, onde, segundo a fala do repórter, seria possível *"realizar pedidos. Não importando se estes são bons ou ruins".* O isolamento que teria sido sugerido pela reportagem, lembra-me os contos europeus sobre "seres sobrenaturais" que habitariam as florestas, bem como os *"Mitos de Legitimação da Conquista das Terras do Novo Mundo"*, onde, segundo Mix, *" monstros* [...,] *seres cuja morfologia ou costumes afastavam-se das normas estéticas ou éticas* [...vigentes na Europa (no caso em questão relativos a sociedade brasileira), seriam relacionados ao] *estrangeiro, exotismo, paganismo* [...,] *cultura e identidade do outro* [...]" (1993, p. 126 e 127). Desta forma, segundo a reportagem, a casa se constituiria no lugar do incontrolável, do imponderável, no locus do desconhecido, de perigoso para os homens, em oposição ao território seguro da cidade. Pensar os espaços da rua (cidade) e da casa (*"terreiro"*) enquanto pares de opostos, nos remete a Roberto DaMatta (1997), quando observa estes espaços enquanto "categorias sociológicas", no entanto, a reportagem sugere que o espaço da rua seria o *"... território seguro*", divergindo das idéias do autor.

1 Ver descrição no capítulo II.

### Bloco de depoimentos

As próximas seis cenas poderiam ser descritas e analisadas como um bloco depoimentos, sendo cinco cenas relativas a depoimentos de sacerdotes e uma cena o “depoimento” do repórter. De forma geral, as imagens dos sacerdotes foram produzidas em primeiro plano, intercaladas por detalhes e planos gerais dos ambientes das entrevistas. Somente as imagens de Mãe Ieda serão reproduzidas, as imagens dos demais sacerdotes não serão reproduzias por falta de autorização específica.

### Segunda Cena

Entrevista dirigida com Mãe Ieda. Em primeiro plano a imagem da sacerdotisa no salão de sua *“casa de religião”*. Iniciando pela fala de Mãe Ieda, a pauta seria anunciada*: “são trabalhos de escurecimentos, trabalhos pesados"*. O repórter enfatiza: *“E de morte? Pra alguém morrer?”* A religiosa responde: *“Também.”* O repórter “explica”: *“Mãe Ieda do Ogum faz magia negra a mais de 30 anos. Ela diz que a maldade está nas pessoas, e que os exus apenas atendem o que foi pedido”*. Logo a seguir, a fala da sacerdotisa expressaria sua visão de mundo enquanto religiosa *“afro-gaúcha”*: *“Eu tô preparada pra ajudar as pessoas, e atender os pedidos, aquilo que as pessoas querem fazer.”*.

É importante salientar que nenhuma imagem do repórter é mostrada, assim sua voz faria papel de voz off na cena.

### Terceira Cena

Depoimento do representante do catolicismo, em primeiro plano, uma sala branca bastante iluminada. O religioso diz reconhecer, porém, desaprovar a *“Quimbanda”*: *“... a igreja não só critica, a igreja condena como um abuso da relação com o sobrenatural ....”*.

O repórter (também não é mostrada nenhuma imagem do repórter) reproduz o discurso (continuaria a assumir papel de voz off) do religioso utilizando outras palavras como se o interpretasse, e o religioso continua: *"uma pretensão de querer dominar forças sobrenaturais, e querer ter poderes sobrenaturais, e aí entra uma concorrência direta com deus, e uma concorrência direta com deus é tradicionalmente, biblicamente, blasfêmia."*

QUARTA CENA

Entrevista com o representante do Judaísmo. Em primeiro plano, em uma sala bastante iluminada, a imagem do sacerdote. Segundo o repórter (fora de quadro – assumindo assim papel de voz off): *"O judaísmo tem posição semelhante a da igreja* [católica]. *O professor __ demostra respeito por outras religiões, mas desconsidera o fenômeno da magia negra."* Nas palavras do religioso: *"Para o Judaísmo, rituais de magia negra absolutamente não existem"*. Os três depoimentos, colocam em confronto visões de mundo muito diferentes.

Para os religiosos afro-brasileiros "*bem e mal não são opostos, mas coexistem harmonicamente dentro do mesmo todo: nem tudo é totalmente bom nem totalmente mau"*(Correa, 1988: p. 419). Estes religiosos segundo Motta: *"se encontram essencialmente voltados para a solução de seus problemas concretos da vida neste mundo"* (1998: p. 170), e Prandi acrescenta que:

> *"dona Pombagira[1] representa sem dúvida uma importante valorização da intimidade de cada um ... Como se existisse um mundo de felicidade, cujo acesso ela controla e governa, que fosse exatamente o contrário do frustrante mundo do nosso cotidiano."*

---

1 Como vimos no capítulo III, Pomba-gira e Exu são as entidades cultuadas na Quimbanda, as considerações do autor sobre o "acesso a um mundo de felicidade" podem dar-se pelo intermédio de uma ou outra entidade, segundo acreditam os religiosos "afro-gaúchos".

Por outro lado, os católicos[1] buscariam, : *"uma vida que desvaloriza os aspectos corpóreos do indivíduo* [... e, onde ] *a comunicação com a divindade se faz através da introspeção"* (Correa, 1988: p. 433-434). Ao *"condenar"*, e portanto assumir que as trocas "mágico-religiosas"[2] existiriam, este representante menciona: *"uma pretenção de dominar forças sobrenaturais",* referindo-se a uma intervenção dos homens junto aos panteões religiosos *"afro-gaúchos"*. Pergunto-me sobre os papéis das práticas do catolicismo popular brasileiro, da promessa, dos ex-votos e dos milagres, descritos por DaMatta (1997) Sobre as velas e promessas, oferecidas e *"pagas"*, aos santos da Igreja Católica Às salas dedicadas, dentro dos templos católicos, aos ex-votos Pergunto-me, também sobre os milagres e *"graças alcançadas"* pelos religiosos católicos Fatos indispensáveis nos processos de beatificação da Igreja Católica Oficial.

Uma análise mais profunda sobre as posições do Judaísmo[3] e Catolicismo, em relação as trocas "mágico-religiosas", se tornaria necessária, porém, atenho-me a aprofundar apenas aspectos sobre a visão de mundo de Mãe Ieda e sua descendência religiosa. Entretanto, concordo com o repórter, que as noções de bem e mal, e a preocupação com a *"alma eterna"*, encontrariam-se mais próximas nas visões de mundo do Catolicismo e Judaísmo, religiões "ascéticas"[4], do que nas religiões *"afro-gaúchas"*, mas isso não tornaria estas visões de mundo necessariamente *"semelhantes"*. Por exemplo, o aspecto simbólico do sangue, nestas duas crenças religiosas, encontraria-se muito distanciado. Na Igreja Católica, o sacerdote ao consagrar a hóstia, representação simbólica do corpo de Cristo, que será "comida" e compartilhada com os fiéis, também relacionaria simbolicamente o vinho tinto, ao sangue do Cristo[5],.

Por outro lado, para alguns religiosos judeus:

> *"Na tentativa de elevar todos os atos diários da vida para um nível de santidade ... o ato de comer* [ ... diferenciaria] *o que é digno de ser usado para a alimentação e o que é indigno ... As leis judaicas proíbem categoricamente beber ou usar qualquer forma de sangue ... Todas as comidas preparadas à base de leite, manteiga ou queijo, são cozidas em utensílios especiais, que não se misturam com os usados com a carne, e*

1 Saliento novamente que esta é a visão de mundo assumida pela elite da sociedade brasileira.

2 Utilizo aqui trocas mágico-religiosas como feitiço (Maggie, 2001)

3 É importante mencionar, que entre os religiosos judeus mais ortodoxos, pode-se observar práticas rituais de "limpeza".

4 Sobre este tema sugiro ver Motta (1991 b).

5 Sobre este tema ver Motta (1995).

*ambos os pratos não aparecem juntos no mesmo cardápio. só podem ingerir carne de animais que foram abatidos ritualmente, e nunca em refeições em que alimentos que contenham leite em seu preparo sejam servidas*" ( Schilesinger, 1969: p. 67, 123)

Para os judeus: *" o leite significa, o alimento dado aos recém nascidos, portanto a vida, enquanto a carne é o cadáver de um animal morto".* Desta forma, separando em seus cardápios alimentos a base de leite e de carne, estes religiosos separariam a representação simbólica da vida, à da morte e impureza.

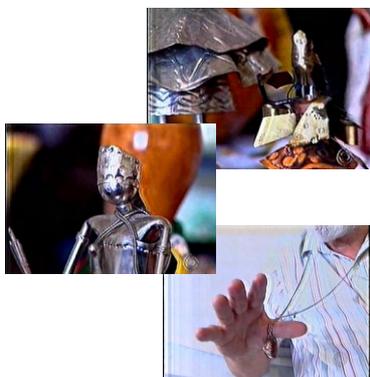
QUINTA CENA

Em primeiro plano, uma cena noturna da cidade de Porto Alegre o repórter anuncia uma única prática religiosa, teria unificado vários sistemas simbólicos e simplificado também tempo e espaço:

*"Rituais de magia negra acontecem no mundo todo, só que com nomes diferentes. Na Europa são as bruxarias. Na América Central e Ilhas do Pacífico são os vudus. No Brasil é a quimbanda Em todos eles a tentativa de mudar o curso natural das coisas, valendo-se para isso de forças sobrenaturais e, de muito sangue."*

SE TA CENA

A ênfase dada pela "reportagem" ao papel do sacrifício animal nas trocas "mágico-religiosas", e a noção de bem e mal enquanto pares de opostos, seria ratificada pelo próximo depoimento.

Em primeiro plano, uma sala branca e muito iluminada, um religioso inicia seu depoimento:

*"Magia de sangue é uma coisa, orgia de sangue é outra. Nós estamos vivendo aqui, infelizmente no Rio Grande do Sul, uma orgia de sangue."*[ O repórter apresenta o religioso, descreve alguns objetos da sala que teriam o poder de *"evitar mau olhado"* , e o depoimento prossegue:] *Nós temos grandes magos do bem, mas também temos grandes magos do mal. Não são Exus, são entidades do mal, que trabalham*

> *ali. Essa luta vem, e vem desde a época da criação do mundo, que esta luta vem se estendendo. Cedo ou tarde o bem vence, só que ele demora muito".*

Neste momento, torna-se importante relembrar que no Rio Grande do Sul, ao mencionar *"Exu"*, os religiosos poderiam estar se referindo ao *"orixá Bará"*, ou uma *"entidade da Umbanda ou Quimbanda*", representações simbólicas distintas nestas diversas modalidades. Assim, como no caso do termo *"Quimbanda"*[1], para os religiosos o significado do termo tornaria-se muito claro em função do contexto em que seriam utilizados. Percebe-se, no depoimento, que este religioso, ao mencionar que, *"Não são Exus, são entidades do mal..."*, relacionaria à representação do *"Exu da Quimbanda"* ao *"mal"*, se opondo à esta modalidade *"afro-gaúcha"*. Este religioso, é fundador e presidente da OCEUCAB, e há muitos anos, empenha-se em uma jornada contra o sacrifício animal . Fato este, que o mantêm em permanente conflito com os religiosos *"afro-gaúchos"*[2], pois, como descreve Silva, pode-se observar que nestas comunidades encontraíarmos:

> *"a crença na infalibilidade no uso da magia como instrumento de solução de problemas pessoais , especialmente conflitos, mas também seus desejos: amores perdidos, perseguições pessoais, dificuldades em conseguir emprego ..."* (1999: p. 80).

Roberto Motta, analisa o papel do sacrifício nas religiões afro-brasileiras, mostrando-nos sua vital importância, principalmente nas formas que o autor denomina sacrificiais. Segundo este autor:

> *"O ato supremo do culto consiste na imolação de animais em honra dos deuses. Tudo mais ou sai daí ou leva para aí ... Sua liturgia se realiza essencialmente em termos de alimentação ... Pois os deuses para que simplesmente existam, precisam em primeiro lugar de ser nutridos com o sangue dos animais. Mas precisam também dos corpos dos seus fiéis, nos quais vão manifestar-se pelo transe ...Sem querer forçar as palavras,*

---

1 Sobre a complexidade da terminologia utilizada pelos afro-brasileiros sugiro ver Motta ( ) e Correa ().

> *digamos que a lógica do transe se confunde com a lógica da morte, entendida como a passagem do mundo das aparências para o mundo da verdade ... Dança, entusiasmo, transe, sacrifício, essas noções se implicam, são penetradas pela mesma lógica, o transe sendo a continuação do sacrifício ..."* (1995: p. 32,36).

Neste sentido, o sacrifício[1], para estes religiosos, seria uma questão cultural, mais do que propriamente institucional.

SÉTIMA CENA

Em primeiro plano, uma conversa entre Mãe Ieda e o repórter, (como nos depoimentos anteriores nenhuma imagem do repórter aparece) anunciariam ao telespectador que, este *" sairá do território seguro da cidade"* e entrará em uma *"casa de religião afro-gaúcha"*, para participar de um ritual de *"Quimbanda"*. Mãe Ieda argumenta: *"O povo da magia negra ele faz o bem, ele ajuda, ele cura. não é só aquela cruz pesada em cima"*. O repórter pergunta: *"Mas tem também?"*, e ouve a resposta que provavelmente esperava: *" Tem também"*.

OITAVA CENA

Um convite estaria sendo feito ao telespectador para participar do ritual que acontecerá na *"casa de religião"*, através do *"travelling"*. A *"câmera-olho",* que segundo Piault (2001), é um recurso utilizado pela linguagem visual para sugerir a introdução do espectador na ação, ou nas palavras de Canevacci (2001) para sugerir ao espectador que ele estaria inserido na cena, participando, e não apenas observando de fora. Desta forma, o movimento da câmera, acompanha a caminhada do repórter pelo estreito corredor que leva a porta principal do *"templo"*, enquanto este "explica":

> *"Nós estamos no terreiro da Mãe Ieda do Ogum. Vamos acompanhar agora, uma cerimônia onde muitas vezes o bem se confunde com o mal. E, onde os sacrifícios de animais, como o cabrito e o galo são práticas comuns. Nós vamos acompanhar um*

1 Sobre o papel do sacrifício no angô do Pernambuco, ver Motta (1991 b).

> *ritual de magia negra.* [ ... Entramos no salão] *Nós estamos na sala transformada em terreiro, velas acesas, bebida e estátuas. A música dos tambores e a dança são o primeiro passo para chamar Exu, o Rei das Sete Encruzilhas. Para os seguidores do culto esse é o momento em que ele desce, e toma conta de Mãe Ieda"*

O salão está iluminado por lâmpadas laterais vermelhas, uma toalha está estendida sobre o chão, no centro do salão. Segundo os religiosos, "*é a mesa que será oferecida as entidades"*.

A *"corrente"* está formada, como nas *"sessões de Quimbanda"* descritas no capítulo anterior. Os religiosos cantam o *"ponto de Santo Antônio"*:

*Rodeia, rodeia*
*Rodeia, meu Santo Antônio, rodeia*
*Rodeia, rodeia*
*Rodeia, meu Santo Antônio, rodeia*
*Santo Antônio Pequenino*
*Amarrador de burro brabo*
*Quem mexe com Santo Antônio*
*Ta mexendo com diabo*

Mãe Ieda, pés descalços, usa suas *"guias da Quimbanda"*. De frente para a imagem de *"Seu Sete"* , os braços ao longo do corpo, a expressão do rosto parece de seriedade e concentração. O tronco da sacerdotisa se inclina levemente para frente; a cabeça para trás erguendo seu queixo; seus joelhos se inclinam levemente; os braços estendidos ao longo do corpo fazem um rápido movimento para trás; um grito grave, gutural é emitido: Hã
Seguido por algumas risadas hê hê hê "*Seu Sete está no mundo"*, se dirige de costas à porta principal, o braço direito estendido a frente do corpo, a palma da mão aberta para fora cobre-lhe o rosto. *"Seu Sete"* é seguido de perto por uma *"filha de santo"* que normalmente o ajuda a se arrumar. Na rua, na frente das *"Casinhas dos Barás"*, ela entrega a cartola e capa de *"Seu Sete"*. Na mão direita a *"entidade"* segura um tridente e na esquerda o charuto. *"Seu Sete"* dança, girando no corredor que dá acesso a entrada da casa.

Ao voltar ao salão, traz nos ombros o cabrito e na mão esquerda o galo. Nas palavras do repórter:

> *"Mãe Ieda volta para a sala dançando e traz as oferendas da noite. Um galo e um cabrito cujo sangue vai ser ofertado para fortalecer os pedidos do grupo.* [ os religiosos cantam *o "ponto de Obaluaê"*, outros religiosos também experimentam o transe] *Todos acreditam que o Exu está no corpo dela. A cerimônia prossegue, o cabrito assustado é levado para o centro da roda, ele é seguro por auxiliares do Exu. E em seguida será abatido com um corte no pescoço. As imagens são muito fortes e por isso serão mostradas sem nitidez ..."*

Como vimos, para os religiosos, Mãe Ieda e *"Seu Sete"* se constituiriam em personalidades autônomas, fato desconsiderado pelo repórter que continua a se referir a *"Seu Sete"* como Mãe Ieda , atribuindo desta forma ações a Mãe Ieda, que seriam atribuídas a *"Seu Sete"* pelos religisos.

Esta é uma das imagens mais importantes, na análise desta "reportagem", sendo um dos poucos trechos sem depoimentos. Segue-se com o sacrifício do cabrito e do galo. *"Seu Sete"* oferece o animal às *"entidades"*, sangrando-o com uma faca (o ato de sangrar a garganta dos animais é utilizado, em muitos abatedouros no Rio Grande do Sul, onde os animais são mortos unicamente visando o comércio da carne do animal).Apenas uma leve distorção da imagem é utilizada, permitindo a observação do fato. O repórter chama atenção para este ponto da matéria: *"Instantes depois, o principal momento do ritual, que para os seguidores não deixa dúvida da força do Exu. Mãe Ieda se abaixa, e bebe o sangue do cabrito ... Todos acreditam que traga vitalidade."* Na cena descrita, segundo os religiosos, *"Seu Sete se alimenta"*, ou seja, a *"entidade que se*

*manifesta aos olhos dos espectadores"*[1] através do corpo da sacerdotisa, bebe o sangue do animal encostando a boca diretamente na garganta deste. Neste caso, a imagem é veiculada com nitidez total. Os mesmos procedimentos, são repetidos por religiosos e equipe de "reportagem" no sacrifício do galo.

Na seqüência, outra importante imagem para análise . O repórter chama a atenção: *"... depois de mortos os animais são posicionados lado a lado, com um detalhe: a cabeça e as patas do cabrito são cortadas e colocadas num prato como oferenda."*

Ao mencionar as partes do animal que seriam *"oferecidas* às entidades", percebe-se a ênfase da narrativa nos *"aspectos rituais e simbólicos"* do sacrifício, enquanto que seu aspecto *"nutricional"*, no que se refere aos homens, não é mencionado em nenhum momento, e, seu aspecto *"econômico"*[2] só é citado no final da "reportagem".

A imagem que encontrava-se em um plano fechado das oferendas, abre em um plano geral do salão, mostrando por alguns segundos, a representação da *"sociedade boêmia"*, descrita no capítulo anterior, enquanto o repórter comenta:] *Depois os particpantes do ritual cantam o nome do Belzebu, que para muitos é o demônio. E, seguem a noite dançando ... A festa ainda perdura algumas horas, e só vai terminar durante a madrugada.*

*Tão me chamando na Quimbanda*
*Ora Belzebu, ora Belzebu"*

1 Na acepção de Giball (1989) conforme vimos no capítulo anterior.

2 Sobre estes aspectos do sacrifício ver Motta (1991 b).

Com o *"ponto",* transcrito acima, como fundo musical, as imagens do ritual se encerram com closes da figura em gesso da Pomba-gira e de *"Seu Sete":*

*"Ha! Ha! Ha!*
*É o nosso poder. É a nossa força. É o nosso ritual. Pra atender os pedidos do .., das pessoas."*

Um corte brusco na imagem, finaliza esta cena, e, o telespectador seria trazido novamente *"ao mundo seguro das luzes"*, através de um último depoimento.

NONA CENA

Mais um depoimento, com a *"legitimação conferida pelo mundo da ciência"* representado através da fala do biólogo e representante do espiritismo:

> *"Como energia atinge a pessoa, dependendo das defesas imunológicas, espirituais e consensiais e físicas dessa pessoa* [ ... O repórter pergunta: ] *As pessoa portanto, têm como se precaver dos efeitos nefastos?* ... [ Depois da resposta afirmativa do entrevistado, o repórter comenta a opinião deste: ] *Para o biólogo ... o fenômeno da magia negra existe. Ele diz que as entidades espirituais envolvidas, são de baixo nível e grau de compreensão. E portanto, perigosas.* [ O ] *explica que só há uma forma de evitar suas influências.* [ este bloco termina com a fala do representante do espiritismo:] *A pessoa que tem esse habito de orar e meditar e agir na prática do bem. Essas pessoas não precisam temer nada. Ela sabe que acima de tudo tá o poder divino que não permite que o mal vença o bem."*

Chamo a atenção, para o fato do repórter mencionar a formação acadêmica apenas deste representante religioso, fato este que parece enfatizar o poder de legitimação conferido pela sociedade ao juízo de valor de pessoas que possuíssem um grau maior de formação, e neste caso, um biólogo, enquanto representante de uma ciência exata. Fato este, que poderia ser reforçado pela crença religiosa deste representante. Segundo Maggie (2001): *"Foram os*

*espíritas que, através da criação de sua Federação, construíram uma forma de hierarquizar os centros espíritas e de julgar quem praticava o bem e o mal".* No trecho final deste depoimento, percebe-se também uma crítica ao *"ethos"* dos *"afro-gaúchos"*, através da sugestão deste representante religioso, na qual as pessoas deveriam *"orar e meditar e ..."*, não praticar esta modalidade religiosa, a *"Quimbanda"*.

DÉCIMA CENA

A matéria é encerrada ao som da música do ritual e com imagens que perecem reforçar as idéias centrais da reportagem: detalhes dos rostos dos animais, do cabrito berrando, de *"transes"*.

MENSAGEM DE ENCERRAMENTO

Primeiro plano, com uma frase exclamativa o apresentador do programa "anuncia" o valor cobrado para a realização do ritual. Desta forma, o telespectador que não imaginaria a importância destes recursos para a manutenção destas comunidades religiosas, acreditaria que são práticas de "extorsão de dinheiro dos fiéis" .

Permito-me deixar algumas hipóteses sobre a construção e edição desta matéria: Seriam mais fortes as imagens do corte da garganta de animais com uma faca, cena já presenciada pelas pessoas acostumadas as lides campeiras do Rio Grande do Sul  Ou, as imagens de *"Seu Sete"*, pois este teria *"se manifesta*do" aos olhos dos espectadores através do corpo da sacerdotisa, bebendo o sangue de animais  Existiriam recursos disponíveis para uma distorção mais eficiente das imagens  Ou mesmo, poderia ser realizada outra edição do material excluindo as *"imagens fortes"* do material final a ser veiculado  Qual a relação estabelecida entre as linguagens verbal, corporal, gráfica e visual  A edição da

"reportagem" e sua linguagem verbal, teriam induzido o telespectador a uma determinada leitura sobre os fatos apresentados  Estas variáveis, teriam salientado as cenas de sacrifício animal, e sua relação com o *"mal"*[1]  Enfim, os pontos a serem atingidos no IBOPE seriam mais importantes  que a preservação da cultura de um povo

Procurei responder diversas destas questões através da análise do caso de Dona Cacilda, bem como ao longo da descrição densa desta "reportagem". Compreendendo as primeiras acusações, expressas dentro da própria "reportagem", passo a análise das repercussões relativas ao caso de Mãe Ieda.

Segundo um dos filhos de Mãe Ieda:

> *" …  a tevê, ela mostrou assim ... Ela foi lá, fez um trabalho de dois ou três dias, e a gente pensou que era o lado positivo. Mas, ela mostrou ... Pra nós,* [ o que ela mostrou] *foi o lado negativo. Porque eles fizeram, como eles chamam MAGIA NEGRA, e as pessoas que não entendem ...  Eles comparam com  negócio de diabo, negócio de satanás e que o diabo baixa no corpo da pessoa  ... Sendo que ali,  ali o que apareceu não foi o fundamento. Que nem* [ por exemplo], *eu tenho o meu segredo, mas o meu segredo eu não vou mostrar pra ninguém. Meu segredo mesmo, meu fundamento .. eu não vou mostrar pra ninguém! ... Eles chegavam e perguntavam, pra que que é isso aqui?*  [ ... A mãe foi respondendo:] *Isso aqui é pro amor, pra amizade, pra união ... Ai no fim, eles fizeram uma montagem, que fico muito negativo*"(filho consangüíneo da sacerdotisa, 2003).

.

Neste sentido, ao referir-se a analise de imagens fotográficas, Barthes faz uma reflexão sobre o *"consumo e assimilação de arquétipos"* (1984: p. 60), que poderia  ser estendida  a análise de imagens televisivas:

> *" ... O Notário de Sander*[2] *está marcado por importância e rigidez, seu Oficial de Justiça por afirmação e brutalidade; mas jamais um notário ou oficial de justiça poderiam ler esses signos. ...... só é crítico naqueles que estão aptos à crítica ...".* ( Barthes, 1984: p. 60)

1 Refiro-me ao mal em oposição ao bem,  noção sugerida pela narrativa, ao longo da "reportagem" , como procurei demonstrar.

2 Fotógrafo Alemão do período pré II Guerra Mundial. Este fotógrafo registrou a sociedade alemã constituída de pessoas muito distintas do alemão idealizado pelo líder azista. Sobre a obra deste autor sugiro ver: Great Photografers of Life Library Ptography, 1971; e August Sander da Photo Poche, n 64, 1995.

Assim, ao analisar a escolha da casa da *"mãe de santo"*, Ieda do *"Ogum"*, para a realização desta "reportagem", devemos abordar vários aspectos importantes. Primeiramente a casa desfruta de destacado prestígio. Ao tratarmos de uma religião ligada à tradição africana pode-se objetivar sua origem através da escolha de um representante negro. Porém, atualmente podemos observar um grande número de religiosos *"afro-gaúchos"* brancos, o que poderia justificar a escolha de um religioso branco, de igual prestígio. Porque a escolha de uma mulher e negra  Representantes de várias religiões[1] foram entrevistados pela equipe de "reportagem", salientando o fato de serem todos homens e brancos. Homens estes, na sua maioria, vinculados ao saber através da imagem emblemática dos livros, e, sob a brancura da luz que os cercaram durante as entrevistas. A linguagem cromática e visual dos depoimentos, salienta ainda um aspecto que poderia passar desapercebido à crítica, mas não a percepção visual dos espectadores. Entre os religiosos selecionados para representar os diversos credos religiosos pela equipe de "reportagem", Mãe Ieda, é a única mulher e negra. Sua imagem é também, a única realizada com menor iluminação e colocando a sacerdotisa no lado esquerdo do vídeo. Desta forma, a edição das imagens, vinculariam o mal que julgaria perceber nas práticas da *"Quimbanda"*, ao significado simbólico da esquerda e da escuridão, enquanto oposição ao bem, à direita, e à luz. Aspectos estes, que são extremamente relevantes na sociedade em questão, com uma população branca majoritária, por vezes pré-conceituosa e racista, fortemente marcada pelo caráter machista e elitista.

Sobre a análise dos depoimentos dos representantes dos diversos credos, procurados pela equipe de "reportagem", gostaria de desenvolver mais algumas considerações. Na maioria dos casos, estes representam religiões que possuem caráter excludente, ou seja, não permitiriam a crença simultânea em outra forma religiosa. Em muitos casos estas religiões sequer reconheceriam outras religiões como explicita o representante da fé judaica.

1 Não nos ateremos aqui a análise dos motivos que podem ter levado a equipe de reportagem a entrevistar representantes de outras religiões e ou não entrevistar pesquisadores nesta área.

Como salientei, durante os depoimentos observamos apenas a imagem dos sacerdotes, o repórter praticamente não aparece. Desta forma sua fala assumiria papel de voz off. Segundo Canevacci, o espectador teria a tendência de perceber a voz off como um comentário neutro e objetivo, no entanto esta teria uma forte agressividade autoritária, ordenaria mais do que sugeriria. Explicando, comentando e antecipando cenas poderia "guiar" o espectador até determinadas conclusões ou descobertas morais

As trocas "mágico-religiosas", e as noções de bem e mal, se constituem no tema central dos demais depoimentos. Nestes casos a *"rivalidade"* entre as diferentes formas religiosas, que competiriam no *"mercado de bens simbólicos"*, em uma mesma sociedade, torna-se explícita.

Assim, em nenhum momento ficou explícito se as considerações dos representantes religiosos entrevistados se referiam ao ritual, especificamente mostrado na "reportagem", ou a modalidade *"afro-gaúcha"*. Em ambas as hipóteses, em nenhum momento a crença no poder do feitiço teria sido colocada a prova, exceto no curtíssimo depoimento do representante do Judaísmo, no entanto, teriam sido propostos e emitidos juízos de valor sobre a noção de bem e mal. Julgamentos estes, expressos nos fechamentos do bloco de depoimentos, e da matéria como um todo,com depoimentos que enfatizariam as práticas *"para o mal"*.

Refletindo sobre o lugar da *"Quimbanda"*, entre os diversos segmentos da sociedade representados pela equipe de "reportagem" pelas pessoas que selecionou para entrevistar, lembrei-me de um artigo de Balandier onde o autor desenvolve algumas considerações sobre o que denomina: *"linguagem do sangue"*( 1997: p. 106), descrevendo:

> " ... *a conversão do poder da natureza que possui a mulher* [ .. , ou seja] *o positivo ( a capacidade de reprodução) se transforma em negativo ( a impureza contagiosa); o sangue da vida se transforma em sangue da sujeira e da poluição* ..." (1997"p. 104).

Percebe-se nos depoimentos apresentados, que o aspeto simbólico do sangue, expresso na *"impureza do sangue menstrual"*, seria acrescido ao sangue sacrificial das práticas "mágico-religiosas" de Mãe Ieda, como sugere o autor. Desta forma, a "reportagem" expressaria o deslocamento da mulher para uma :

> *"... localização nas margens, nas entranhas, lá onde se efetuam as passagens do social para o selvagem, do tempo histórico ao tempo mítico, das pessoas para as coisas, do religioso para a magia negra."* (Balandier, 1997: p. 106).

Assim, parece-me que a "reportagem" não teria se dedicado a apresentação imparcial de fatos que acontecem na sociedade rio-grandense, " teria analisado" também, seu aspecto simbólico, e emite um juízo de valor, expresso nas micronarrativas e montagem externa, na edição dos textos, imagens e seleção dos entrevistados, enfatizando uma visão das religiões *"afro-gaúchas"* enquanto um segmento da sociedade "excluído, exótico e perigoso".

Uma breve análise do impacto desta "reportagem" na sociedade foi realizada junto a meus alunos dos cursos de comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Apresento aqui, os dados referentes aos alunos do curso de jornalismo. Primeiramente verificou-se o conhecimento, ou melhor, a falta de conhecimento que os alunos teriam sobre as religiões africanistas. Desconhecendo inclusive, a existência de mais de uma forma ritual. Fato este, bastante compreensível pela formação católica da maioria destas pessoas. Pôde-se constatar na ocasião, que mesmo junto a pessoas consideradas preparadas a uma leitura crítica da informação, mas desconhecedoras do tema abordado, o estereótipo negativo da *"Quimbanda"*, e das religiões *"afro-gaúchas",* que estes alunos já compartilhariam com grande parte da sociedade, teria sido reforçado. Entre as impressões colhidas junto a uma turma de vinte e sete alunos da disciplina de fotojornalismo destaco: o apavoramento de alunos ao constatar a existência da prática religiosa considerada *"demoníaca"* em sua sociedade (dois alunos); a forte crítica de alguns alunos ao sacrifício de animais e a prática vista como *"bárbara"* de sugar o sangue da garganta dos animais ( cerca de cinqüenta por cento); a crítica a noção de bem e mal dos *"afro-gaúchos"*, permitindo a *"solicitação de qualquer coisa, incluindo a morte de pessoas"* (cerca de vinte por cento); e a crítica a imparcialidade da "reportagem" (cerca de oitenta por cento).

É importante mencionar que os dados acima apenas ilustrariam o impacto causado na comunidade universitária e, em momento algum preocupei-me com o rigor científico de um método quantitativo de coleta de dados.

Saliento a seguir, os reflexos desta "reportagem" junto a Mãe Ieda, protagonista da referida matéria.

Ao falar sobre o assunto, em uma entrevista que fiz com a sacerdotisa depois destes fatos terem acontecido, suas palavras perecem mesclar: a mágoa pelo preconceito racial e social que esta, julgava ter sofrido; ao sentimento de exclusão ao grupo de pertencimento, simbolizado em sua expulsão da AFROBRAS (Federação das Religiões Afro-Brasileiras); em contrapartida a satisfação pela referida "reportagem" ter se constituído em "propaganda gratuita" de suas práticas religiosas. Segundo Mãe Ieda:

> *".... Falaram. O povo todo falou. Mas, não pra mim! Aqui na porta dessa casa, não chegou ninguém pra dizer pra mim: Que horror! Que bonito! Ou que feio! .... E por esse motivo, eu fui expulsa da AFROBRAS ... Sócia a 34 anos ... Eu vim tão arrasada, que o papel até eu rasguei. A minha casa já era jurídica. Eu tenho CGC há anos ... Eu era amiga deles. Nós todos batuqueiros éramos sócios da AFROBRAS. Era um dever; então ta. Então hoje, eu tenho meu CGC. Minha casa ... Eles tavam era com inveja de mim. Porque foi uma mulher e negra ... Uma negra, pobre. Esse foi o problema ... Eu disse pra eles: Não me atrapalha, porque eu estou ganhando dinheiro. Pra mim foi bom. Foi bom! Que bom se tivesse de novo!* [ ... Segundo a sacerdotisa, depois a "reportagem", muitas pessoas a procuraram] *pra fazer trabalhos de magia ..."* (Mãe Ieda, 2000).

Segundo um dos filhos da sacerdotisa:

> *"Eu tive problemas, ... com os meus colegas, principalmente no meio da arbitragem. Meus colegas não conseguiram* [ entender]*, eles não sabiam fundamento da religião ... Aquilo que passou, aquelas coisas, as ligações que foram feitas, que passaram na televisão, foi uma imagem muito negativa pra eles.* [ Eles diziam: ] *Olha lá a mãe do __fazendo aquilo lá! Uns ficaram na cabeça, que ela só trabalhava pro mal. E eu passei* [ ... um período], *um pouco difícil, foi um pouco difícil. Mas, também não, não foi assim aquele* [ problema.] *Não tive inimizade com ninguém. As pessoas procuraram me respeitar. Teve uma parte negativa, mas acho que também teve outra parte positiva.* [ E passou,] *Tanto que hoje estou muito bem no meio em que trabalho."* (filho consangüíneo da sacerdotisa, 2003).

Os depoimentos da sacerdotisa e de seu filho representam os reflexos que pude observar, junto a família religiosa e consangüínea de Mãe Ieda. A "reportagem" apresentada na televisão, parecia mesclar conseqüências negativas e positivas para o grupo. Os atores sociais com os quais este grupo interage expressam um reconhecimento do prestígio da sacerdotisa, como pudemos

observar na fala de Pai Alfredo do angô, apresentado no capítulo I, em que o religioso salienta que: "... *A Zero Hora bateu na casa dela. Então ela é uma ... mãe de santo de nome".* Bem como, a "reportagem" segundo a sacerdotisa, teria se constituído em propaganda gratuita de suas práticas "mágico-religiosas", como pode-se observar em seu depoimento.

Por outro lado, transcrevo alguns dos comentários de religiosos *"afro-gaúchos"*[1] que criticaram a sacerdotisa por permitir que a "reportagem" fosse realizada:

> *"... Eu condeno. Como muitos pais-de-santo condenaram. Condenaram aquilo que ela fez, de apresentar uma matança, na televisão. Condenaram!"*
>
> *"... Eu acho que o que é dos Orixás, não é pra ser mostrado. Que os Orixás mesmo, não gostam de apresentação. Como hoje dizem, que os Orixás gostam de luxo, que Orixá gosta disso, gosta daquilo. Isso é pura bobagem. Porque as pessoas, as pessoas são vaidosas. Então, querem que os Orixás sejam vaidosos. Coisa que eles não são. Eles são humildes. Pra eles o mais simples é o melhor ... E, pra mim, Exu, ele é um mensageiro de Orixá. Ele trabalha pro Orixá. Então ele também não tem luxo, não tem riqueza. ... E, ele também tem seu segredo."*

Neste depoimento, se perceberia o caráter de *"humanidade"*[2] das "entidades" e "divindades" afro-brasileiras. Segundo Silva:

> *"... a mitologia encontrada nas religiões afro-gaúchas, com entidades que expressam uma identidade consubstanciada por traços humanos, aumenta a força de atração inconsciente na medida em que os arquétipos dramatizam os conflitos, criando laços de aproximação a sua própria experiência de vida." (1999: p. 80).*

Segundo Motta, o religioso em *"sua vida quotidiana, ... tentará imitar as características do* ***dono de sua cabeça*** *(sentido primeiro do termo* ***orixá****, sinônimo de deus ou santo na linguagem afro-brasileira)."* (1995: p. 36). No depoimento, o sacerdote, critica o caminho inverso que julgaria que alguns religiosos teriam realizado, ou seja, que os *"orixás"* destes últimos, *"manifestados através do transe"*, teriam assumido suas características pessoais.

---

1 evando em consideração que a grande maioria destes religiosos estabelece relações dentro da comunidade, não apresentarei os nomes dos interlocutores.

2 Sugiro ver Correa (1988) sobre a "humanidade dos Orixás".

Mesmo que todos estes comentários estiessem inseridos em uma complexa rede de poder e prestígio que envolve os sacerdotes *"afro-gaúchos"*[1], apenas alguns depoimentos se referiam explicitamente a este aspecto. Apresento a seguir alguns exemplos destas críticas:

> *"Ela não sabe a maldade que tem no mundo. Então tem certas pessoas que condenaram ela, e, quando é dia de festa dela. Seja no Glória Tênis Clube, ou mesmo dentro da casa dela ... Eles são os primeiros a estar sentados pra comer."*
>
> *"O nome dela tá na boca do povo. Eles falam dela, mas eu não vejo, ninguém bater na porta dela ..."*
>
> *"hoje eles tão dançando junto, amanhã eles tão falando do outro. Hoje eles dançam, amanhã tão falando do outro. Ah! Porque o fulano fez errado. Porque o fulano fez isso. Que o fulano fez aquilo."*

Na época em que a "reportagem" foi veiculada, um dos jornais da comunidade *"afro-gaúcha"* publicou uma matéria sobre o assunto que circulou por casas de religião de todo o estado do Rio Grande do Sul.

## 4.3.COINCID NCIAS E DISTIN ES: A MÍDIA E AS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

Como vimos, Dona Cacilda de Assis desfrutaria de prestígio junto à sociedade carioca mesmo antes de sua aparição em rede nacional.

Neste sentido, Maggie salienta que: "todos os cariocas de mais de 40 anos ainda se lembram de "seu" Sete de Dona Cacilda de Assis ... Os jornais falavam de até 30.000 assistentes nas sessões deste exu, muito procurado por artistas de TV e rádio" (2001: p. 64).

Porém sua "aparição" na televisão brasileira em rede nacional, em um programa líder de audiência, teria "imortalizado" *"Seu Sete"*, teria permitido que *"Seu Sete"* ultrapassasse as fronteiras de tempo e espaço.

Mais de 30 anos se passaram, após alguns minutos de "Seu Sete" de Dona Cacilda

1 Sobre a rede de poder e prestígio que envolve os religiosos afro-brasileiros sugiro ver Maggie (1975) e Correa (1998).

no programa do "Velho Guerreiro", e, em uma rápida "viagem" pela internet, um leitor interessado pode encontrar diversas crônicas atuais de escritores saudosos do programa em que estas duas personalidades da história brasileira encontraram-se. Mas, a sacerdotisa, sua "entidade", e o Chacrinha, também possuem um espaço, nem tão elogioso, na homepage oficial da Igreja Católica Brasileira. No CLAP (Centro Latino americano de parapsicologia), o site oficial do padre Quevedo, que os brasileiros conheceram em sua "cruzada desmistificadora" no programa Fantástico da Rede Globo de Televisão, em um texto entitulado: para "Entender o Curandeirismo – Os Curandeiros e a Propaganda: por todos os meios", o primeiro exemplo a *ser "desmascarado"* pelo parapsicólogo e sacerdote, é o de "Seu Sete" de Dona Cacilda.

A "reportagem" realizada na casa de Mãe Ieda, teve veiculação regional, também em um programa líder de audiência. Como vimos Mãe Ieda, desfruta de prestígio junto a comunidade *"afro-gaúcha"* e sacerdotes dos países do Prata. Desfruta também, de prestígio junto à classe musical rio-grandense, à empresários da noite, atores do cenário político municipal e estadual, às comunidades carnavalesca. Muitos destes, são também, seus parentes de religião.

Alguns anos se passaram da "reportagem" de Mãe Ieda na Rede Brasil Sul de Televisão, e, um polêmico projeto-lei[1] do deputado evangélico da bancada do PTB (Partido Trabalhista Brasileiro) Manoel Maria, vêm colocando em confronto, novamente, diversos seguimentos da sociedade rio-grandense. Saliento entre estes, a comunidade *"afro-gaúcha"*, que novamente torna-se um dos assuntos nas pautas da mídia rio-grandense, e, mais uma vez, tem sua *"visão de mundo"* e *"ethos"* criticados.

Porém, neste caso, a comunidade *"afro-gaúcha"* como um todo se sentiria atingida, e teria se mobilizado em sua própria defesa, como explica o sacerdote:

> *"De forma indireta, essa lei já trouxe um benefício: a união de uma classe historicamente desunida. Temos direito de manifestar nossa cultura, nossa religião."* ( H, 25 07 2003: p. 43).

É importante salientar que esta rede de relações em prol das religiões *"afro-gaúchas"* está alicerçada, na política, pois dois sacerdotes que estão se candidatando a

1 Sancionado em 21 de maio de 2003.

vereadores de Porto Alegre, encontram-se entre os representantes desta mobilização. Mas isto seria tema para outra dissertação.

O trecho inicial desta reportagem, expressa o clima que poderia ser observado nas "casas de religião" em Porto Alegre:

> *" A interpretação de uma lei estadual criada para proteger os animais de atos de crueldade está deixando em alvoroço os terreiros gaúchos"* ( H, 21 07 2003: p. 22).

Várias reuniões da comunidade *"afro-gaúcha"*, manifestações públicas, e audiências com a cúpula política do Estado, teriam mobilizado muitos religiosos.

A mídia dedica-se a polêmica. Metade da contracapa do jornal de maior circulação em Porto Alegre foi dedicada a fotografia de uma sacerdotisa vestindo roupas de religião, ilustrando o "Protesto em Defesa de cultos africanos", como relatado no trecho de uma reportagem sobre a polêmica que transcrevo a seguir:

> *" ... manifestações pelas ruas do Centro. Em sua grande maioria usando roupas brancas, centenas de manifestantes desceram a Rua ... e chegaram ao Mercado Público, local considerado de grande importância pelas religiões afro. Ao som de cânticos, atabaques, agês, tambores e sinetas, os africanos foram recebidos com surpresa pelas pessoas que saíram do trabalho no final da tarde."* ( H, 25 07 2003: p. 43).

Em uma reportagem do Jornal ero Hora, Burkhardt escreve:

> *"Segundo o veterinário ... integrante da Associação Riograndense de Proteção aos Animais (ARPR), o ambiente ao qual o animal fica exposto durante um culto afro-brasileiro já seria causa de sofrimento.*
>
> *_ O animal fica em pânico com a gritaria, e depois[1] é morto de forma cruel – afirma ..."* ( H, 21 07 2003: p. 22).

De fato, nas cerimônias de sacrifico nas modalidades *"afro-gaúchas", "... a música* [ também ] *aparece como a base de indução deflagradora ... "* ( Silva 199: 4) do *"transe"*, ou seja, tambores, e, *"rezas"* ou *"pontos"* cantados pelos religiosos, convidariam *"divindades"* ou *"entidades"* para se *"manifestarem"* através dos corpos destes filiados, para que pudessem também receber os *"alimentos que lhe são oferecidos."* Pergunto-me se

1 Grifo meu.

a gritaria que o entrevistado se refere, seria a música sagrada dos rituais *"afro-gaúchos"* E, se a *"crueldade do abate"* que o depoimento afirma existir, teria acontecido após este suposto susto, pergunto-me também, se o corte na garganta, atingindo a veia jugular do animal, é, como afirma o depoimento: Uma *"forma cruel"* de abate Lembro da rapidez e eficiência dos sacerdotes nos sacrifícios que pude observar. Sacrifícios estes, que iriam alimentar *"divindades"* ou *"entidades"*, e, também alimentarão a comunidade envolvida. Lembro também, de cenas que presenciei no interior do Rio Grande do Sul, onde gaúchos abatiam animais para alimentar suas famílias.

A "reportagem" realizada na casa de Mãe Ieda, retoma um papel de destaque entre os comentários da comunidade, bem como na mídia.

Neste sentido, no telejornal apresentado, de segunda-feira à sábado, no horário do almoço, na rede televisiva de maior audiência, uma reportagem sobre o polêmico projeto utilizou entre outras imagens, cenas da "reportagem" de Mãe Ieda, para ilustrar cenas de maus tratos à animais.

A maior crítica feita a sacerdotisa, pelos religiosos *"afro-gaúchos",* na época em que sua "reportagem" foi veiculada, pode novamente ser observada entre os comentários internos à comunidade religiosa, enfatizados pelo fato do deputado Manuel Maria ser evangélico. Crítica esta, expressa no depoimento a seguir:

" ... Outros pais-de-santo, condenaram porque: Já que tem essa função aí, que é a Igreja Universal, que condena que o Batuque, que Exu. Que é tudo coisa do demônio. Eles só tão dando força pra mais crítica ... Tem muita coisa que eles distorcem. Eles inventam coisas. E os próprios batuqueiros tão dando força pra eles."

Alguns deputados estaduais se manifestaram publicamente sobre as relações do projeto-lei e o sacrifício animal nas religiões africanistas:

> *"O autor do projeto que deu origem ao código, o deputado estadual e pastor da Igreja do Evangélio Quadrangular Manoel Maria (PTB), assegura que não há restrições aos cultos africanistas. Mas, segundo o vereador Beto Moesch (PP), que trabalhou na redação do texto quando era assessor da Comissão de Saúde da Assembléia, em 1999, o "espírito" da lei era limitar a matança de animais.*

*_ Não é proibido matar, a lei só proíbe os maus-tratos. Mas como é que se vai matar o bicho sem submetê-lo a uma crueldade? _ questiona."* ( H, 21 07 2003,: p. 22).

Um dos sacerdotes *"afro-gaúchos"* que está se candidatando a vereador, assume neste momento, à "reportagem" como uma perseguição aos religiosos *"afro-gaúchos"*, como podemos observar no depoimento abaixo:

*" O código é bom, mas o texto é dúbio e dá margem ao preconceito. Como é que juízes vão interpretar a lei? Em programas de TV, já fomos chamados até de seguidores do demônio."* ( H, 21 07 2003: p.22).

Vemos novamente, a repressão às religiões africanistas descrita e analisada por Maggie, expressa neste momento, em acusações que se dirigem direta e explicitamente à toda a comunidade religiosa, não mais a um ou outro sacerdote específico como nos casos estudados anteriormente.

O que não impede, que acusações direcionadas a determinados sacerdotes também ocorram. E de fato, como por exemplo, à crítica as imagens mostradas na "reportagem" realizada na casa de Mãe Ieda.

Para finalizar, gostaria de tecer mais algumas considerações sobre as repercussões que alguns minutos na mídia televisiva regional teriam causado junto a Mãe Ieda. Mas é preciso salientar que a "reportagem" realizada assumiu a importância que pudemos perceber neste capítulo, porque foi veiculada em um programa líder de audiência, atingindo assim, telespectadores de todos os segmentos da sociedade. Pois todos as noites, em um número cada vez maior de emissoras pertencentes a grupos relacionados às Igrejas Pentecostais, são mostrados ao telespectador gaúcho "rituais de exorcismo" e curtas "histórias" sobre o poder do feitiço e a "salvação através da conversão a estas Igrejas". No entanto, o público que estas emissoras atinge é muito restrito. Uma análise sobre a *"aquisição de arquétipos"* (Barthes, 1984: p.60) através da programação televisiva torna-se muito complexa. No entanto, podemos concluir, que no caso De Mãe Ieda, como no caso de Dona Cacilda, as aparições mesmo que de apenas alguns minutos, em programas que atingem todos os segmentos da sociedade, apresentando cenas que chocaram-se à *"visão de mundo"* e *"ethos"* da elite, desencadearam uma série de eventos que atuam enquanto

repressores do grupo considerado excluído, bem como reforçam a identidade dos diversos segmentos envolvidos.

Como vimos através dos discursos dos religiosos *"afro-gaúchos"*, aspectos positivos e negativos, são relacionados às repercussões junto à Mãe Ieda. O discurso da sacerdotisa, enfatiza o fato da "reportagem" ter se constituído em markething de suas práticas mágico-religiosas. No entanto, até onde pude observar, o aumento no número de clientes foi apenas momentâneo. Tanto na fala da sacerdotisa e de sua família religiosa e consangüínea, quanto através de minhas observações, pude constatar que a sacerdotisa foi procurada outras vezes pela mídia, negando-se a participar de outros programas. A própria sacerdotisa, expressa algumas vezes a tristeza por sua exclusão de parte da comunidade religiosa causada pela "reportagem". Algumas vezes Mãe Ieda confidenciava a alguns filhos-de-santo antigos, ou a mim, que:

> *"De religião, sobre o que eu sei, vou deixar pro meu povo. Daqui dessa porta não sai. Porque as pessoas judiaram muito de mim ...*
>
> *Eu fico triste, todo mundo falando. Pessoas que me conhecem a anos. Que freqüentam a minha casa. Falando ...*
>
> *Eu não pensei em evangélico. Eu pensei na nossa religião. Porque tem muita gente , né. Que esconde a religião. Eu não!"*

Percebemos que, mesmo que interesses recíprocos, tanto da mídia quanto da sacerdotisa, tenham motivado a produção desta "reportagem", estes interesses são muito distintos.

Como vimos, já na década de 1970, as religiões afro-brasileiras *"freqüentavam os principais meios de comunicação"* (Freitas, 1998: p. 7). Diversos pais e mães-de-santo vinham fazendo aparições em programas de televisão. Na ficção, alguns personagens das novelas eram praticantes das religiões afro-brasileiras, e, minisséries foram adaptadas de obras de Jorge Amado. Desta forma, apresentar apenas imagens de transe como as do "Exu" de Dona Cacilda, que já entrava em cena em transe, provavelmente não satisfizessem mais ao interesse da mídia na busca de maiores índices no IBOPE, pois como sugere Shattuck: *" o que nos for proibido é o que desejaremos ..."* (1998: ). Assim, na busca de satisfazer o *"desejo"* do telespectador, o "Teledomingo" produziu e apresentou a "reportagem" que analisamos neste capítulo. "Reportagem" esta, cujo tema principal constituiu-se no poder do feitiço, onde foram confrontados *"ethos"* ,*"visão de mundo"* e

noções de bem e mal da Quimbanda e de diferentes credos religiosos, mostrando imagens de sacrifícios oferecidos às "entidades" da Quimbanda, de *"entidades se alimentando"*, ou melhor, do "Exu" da sacerdotisa *"se alimentando",* e, antes destas, imagens da sacerdotisa no momento da *"crise de ruptura* [ ... que segundo Pordeus] *é o que mais atrai a atenção da assistência"* (1997: p. 96). Gostaria ainda de relembrar Balandier, e salientar que a narrativa desta "reportagem", ao sugerir o deslocamento da mulher através da *"linguagem do sangue"* (1997: p. 106), apresenta os *"afro-gaúchos"* muito mais como feiticeiros do que como religiosos. Neste momento, torna-se importante salientar as considerações de Silva sobre a comunidade batuqueira e a sociedade gaúcha, no início do século , período em que praticamente apenas esta modalidade afro-brasileira era cultuada no Rio Grande do Sul. Segundo a autora:

> *"Devido ao preconceito contra os negros a religião africana costumava ser vista pelos membros da classe dominante gaúcha do início deste século como feitiçaria, mais do que como religião. Talvez, por isso, no africanismo do Rio Grande do Sul os seguidores acentuem o caráter de religião dessa manifestação mais do que* [ ... seus] *elementos mágicos ..."* (Silva, 1999: p. 3).

Neste sentido, seguindo as idéias de Fernando Tacca, penso estarmos aqui diante de mais um caso de *"profanação do espaço sagrado"* (2003: p. 2). Segundo este autor, na reportagem "As Noivas dos Deuses Sangüinários" (de José Medeiros, publicada na revista "O Cruzeiro" em 1951):

> *" o artifício jornalístico era o sensacionalismo para atingir um formato direto e ofensivo à religião ...* [onde] *temos uma profanação do espaço sagrado ao tornar visível ao olhar leigo ... massificado pela importância da revista O Cruzeiro na opinião pública da época.* [ Desta forma, segundo Tacca: ] *Os formatos de apresentação de material etnográfico nos meios de comunicação de massas e suas decorrentes conseqüências com a invasão do olhar leigo voyer e massificado, muitas vezes preconceituoso e induzido pela mídia em relação às cerimônias e rituais tradicionais de culturas locais não globalizadas, produz significações descontextualizadas muitas vezes pejorativas e elevadas ao campo do exótico."* (2003: p.2).

Desta forma, enquanto para a mídia, a produção desta "reportagem" salientou a Quimbanda como *"campo do exótico"* da sociedade rio-grandense, ou seja, enfatizando

uma visão sobre os religiosos como excluídos, para a sacerdotisa representou a possibilidade de mais um passo no que Silva denominou: *"processo de dar visibilidade às religiões afro-gaúchas, para além dos muros dos terreiros"* (2003: p. 148). Assim, para a sacerdotisa a realização da "reportagem" representaria mais um passo na busca da valorização do ser *"afro-gaúcho",* enquanto ser rio-grandense, ou seja, a ênfase no direito de pertencimento destas comunidades religiosas à sociedade gaúcha como um todo.

# Reflexões

# REFLE ES FINAIS

Como o *"Batuque"*, a *"Quimbanda"* no Rio Grande do Sul, se constituiria em uma forma de resistência e manutenção do *"ethos"* e *"visão de mundo"* do negro em meio a uma sociedade com noções sobre o sagrado, bem e mal, e a "concepção-pessoa", que seriam muito distintos dos seus.

De forma geral, enquanto a sociedade cristã-ocidental teria a tendência a perceber o mundo através de uma visão dicotômica, onde bem e mal poderiam ser analisados como pares de opostos, e o sagrado e o profano podeeriam mais facilmente ser distinguidos, para os religiosos *"afro-gaúchos",* estas noções não seriam excludentes e nem necessariamente opostas.

Neste sentido, enquanto na visão oficial da igreja católica não existiria a possibilidade de filiação simultânea a outras religiões, para os religiosos do grupo em estudo, seria possível, e muitas vezes necessário, ser rio-grandense, *"afro-gaúcho",* católico, *"umbandista"*, *"batuqueiro"* e *"quimbandeiro"*, bem como através do *"transe"* seria possível multiplicar sua "existência", "tornando-se outros". Como por exemplo, um *"orixá"*, um *"caboclo de Umbanda*", um *"preto velho"*, e um ou vários *"exus"* e *"pombas-gira"*.

Cada uma destas identidades seria evocada pelos religiosos em determinado tempo e espaço, e mesmo que se encontrassem interligadas respeitariam seus territórios míticos.

Desta forma, para estes religiosos uma multiplicidade de percepções sobre si, tornariam-se possíveis. Em um momento poderia-se ser mulher, negra, pobre, e no outro, "homem", "nobre", "rico", um "Rei", com hábitos e gostos requintados, ou quem sabe, um "simpático e dócil velhinho". Poderia-se ainda ser um "valente guerreiro", um "homem malandro, envolvido em muitos casos amorosos", ou ....

No cotidiano das *"casas de religião"*, principalmente no período em que as grandes festas religiosas são realizadas, incluindo algum tempo anterior e posterior a sua realização propriamente dita, os comentários sobre religião se intensificariam.

Segundo Bosi (1994) a memória coletiva teria importância significativa na preservação da memória individual, ou seja, seria importante de falar sobre os fatos da memória para que estes continuassem a ser lembrados.

Segundo Correa: *"Estas conversas tem importante função para a conservação da identidade do grupo (...) pois trazem, constantemente ao cotidiano o patrimônio simbólico de que comungam. Lembrando aos mais velhos e transmitindo aos mais jovens"* (1988, p. 126).

Muitas vezes, durante o período de meu trabalho de campo pude observar os integrantes da família religiosa em estudo mostrarem e observarem registros fotográficos e de vídeo realizados nos rituais de *"Umbanda*" e *"Quimbanda*". Nestas ocasiões, as conversas destes religiosos centravam-se sobre os fatos que estas imagens haviam registrado ou em outros fatos lembrados pela observação destas imagens.

Estes religiosos, pareciam destacar a importância conferida as imagens que apresentavam religiosos em *"transe"*[1]. Este fato, estaria provavelmente relacionado a necessidade destes religiosos em incorporar esta memória através do que lhes seria contado, e neste caso provavelmente, também incorporada pelo que poderia ser visualizado nas fotografias e vídeos, pois a maioria dos religiosos *"afro-gaúchos"* afirma que não lembraria dos fatos que teriam ocorrido durante seu *"transe*". É importante salientar que no Rio Grande do Sul, existiria uma crença compartilhada por muitos religiosos de que não poderiam saber que entrariam em *"transe*". Desta forma, o próprio religioso não poderia ouvir comentários sobre seus *"transes no Batuque*", nem poderia registrar estes momentos através de fotografias e vídeos. Assim, quando o assunto entre os religiosos se encontrasse relacionado ao *"Batuque"*, comentários sobre o "*transe"* das pessoas presentes seriam evitados.

Por outro lado, no grupo em estudo, na *"Umbanda*" e na *"Quimbanda*", estes comentários pareciam ser incentivados, bem como a produção de muitos registros fotográficos e de vídeo. De forma geral, quando dirigidos ao religioso que tivessem *"entrado em transe*", estes comentários eram elogiosos, possivelmente elevando assim a auto-estima destas pessoas e valorizando suas "*entidades"*.

---

1 Como já mencionei, estas imagens referem-se aos transes na Umbanda e Quimbanda, pois no Batuque essas imagens normalmente não podem ser realizadas.

Muitas das fotografias da sacerdotisa em *"transe*", encontram-se expostas nas paredes do salão da *"casa de religião*", que como vimos se constituiria em local de socialização por excelência, não apenas dos integrantes da família religiosa em estudo como também de atores sociais pertencentes a outros segmentos da sociedade que fariam parte das redes de relações da sacerdotisa.

Assim, a produção, o uso e importância que os religiosos do grupo em estudo pareciam conferir, às imagens de rituais de *"Umbanda*" e principalmente *"Quimbanda*", poderiam constituir estes registros enquanto *"suportes materiais da memória"* (Bosi, 1994) religiosa deste grupo.

Ainda no que se refere a *"multiplicação de personalidades"* (Motta, 1991 a) que poderia ser observada entre os religiosos do grupo em estudo, seria importante salientar que o prestígio que alguns destes religiosos desfrutariam junto a diversos segmentos da sociedade encontraria-se intimamente vinculado ao prestígio de suas *"entidades"* e *"divindades"* .

Em alguns casos, o prestígio de uma *"entidade"*, se destacaria tanto junto aos grupos com os quais estabeleceria relações, que esta, poderia tornar-se mais reconhecida que o próprio religioso, como por exemplo, as relações estabelecidas entre Mãe Ieda, sua *"entidade da Quimbanda*" e os religiosos dos Países do Prata. Neste sentido, a sacerdotisa afirma que : "*aqui*[1] *é a Mãe Ieda do Ogum.* "*Lá*[2] *quem existe é Seu Sete, Mãe Ieda foi na carona dele*".

Mas esta convivência entre diversos segmentos da sociedade, nem sempre seria tão pacífica, nem o prestígio que alguns destes religiosos desfrutariam, se manteria em ascensão. Em casos em que as diferenças entre seus *"ethos"* e *"visão de mundo"* fossem colocados em confronto, parece que a identidade *"afro-gaúcha"* não poderia mais conviver com a identidade rio-grandense, o caráter de exclusão se acentuaria em ambas as direções.

A televisão, principalmente os programas líderes de audiência, se constituiriam, por vezes, em mecanismos privilegiados no estabelecimento destes confrontos, entre os diversos segmentos da sociedade. Nestes casos, como salienta Maggie ( 1995; 199; 2001), a

1 A sacerdotisa se refere ao Brasil.

2 Refere-se aqui a Argentina.

mídia se constituiria também em agente de divulgação de acusações contra os religiosos afro-brasileiros. Acusações estas que muitas vezes se relacionariam ao *"ethos"* destas comunidades, bem como a sua *"visão de mundo"*, e enfatizariam o caráter "mágico" sobre o caráter religioso destes sistemas culturais.

Desta forma, a análise destes conflitos se constituiria em instrumento privilegiado na compreensão destas diferenças culturais e das relações que se estabeleceriam entre estas comunidades religiosas e demais segmentos sociais, salientando-se a compreensão de suas relações com a elite da sociedade.

Neste sentido, para a mídia e parte da sociedade rio-grandense, as religiões *"afro-gaúchas",* e principalmente a *"Quimbanda"*, seriam vistas, por vezes, como *"campo do exótico"*, (Tacca, 2003: p.2), apresentando-lhes um "ethos" que se confrontaria com o seu, e poderia representar "perigo" expresso na crença no "poder do feitiço".

Por outro lado, seguindo as análises que alguns autores desenvolveram sobre o papel que a *"Quimbanda"* desempenha junto a seus adeptos, em outros estados brasileiros, poderia-se estabelecer que a *"Quimbanda*" se constituiria, para uma parte da população do Rio Grande do Sul, em uma:

> *"... importante valorização da intimidade de cada um, pois* [ ... na *"Quimbanda*"] *não existe desejo ilegítimo, nem aspiração incansável, nem fantasia reprovável. como se existisse um mundo de felicidade, cujo acesso* [ ... as *"entidades"* de seu panteão] *controla[*m] *e governa*[m*], que fosse exatamente o contrário do frustrante mundo do nosso cotidiano."* (Prandi 1996: p. 163).

Segundo Correa (1994: p. 33), a *"Quimbanda*" teria se estabelecido no Rio Grande do Sul, provavelmente na década de 1950, em meio a um processo de consolidação do capitalismo. Neste momento, a diminuição da qualidade de vida e do poder aquisitivo da população teria se agravado. Os meios de comunicação de massa teriam explodido, levando a sociedade rio-grandense nos rumos do processo de globalização. Desta forma, segundo Correa (1988, 1994), a *"Quimbanda*" *"uma forma religiosa relativamente nova ... teve um extraordinário crescimento* [... Para este autor:] *As razões para este crescimento podem ser atribuídas principalmente a causas sócio-econômicas"* (1988: p. 90), que se encontrariam diretamente relacionadas ao aumento das angústias, das aflições e dos sofrimentos, das

populações de baixa renda, fatores destacados por muitos autores como as principais causas de filiação às modalidades afro-brasileiras.

Alguns anos após, as primeiras casas começarem a cultuar a *"Quimbanda"* no Rio Grande do Sul, Ieda Maria Viana da Silva teria se filiado as religiões *"afro-gaúchas"*. Desta forma, teriam surgido no cenário desta comunidade religiosa o *"Cacique Supremo da Montanha"*, Mãe Ieda do *"Ogum*" e *"Seu Sete"*, este último como representação simbólica do *"Exu como estereótipo do negro feiticeiro e temido pelos brancos"* (Oro, 1993: p. 13). *"Seu Sete"*, teria atravessado fronteiras. Já na década de 1970 se poderia observar homenagens dirigidas a esta *"entidade"* em festas realizadas por religiosos dos países do Prata. *"Seu Sete"* também teria rompido, os limites físicos dos *"terreiros*", levando a *"Quimbanda*" para as *"Festas em Homenagem à Iemanjá"* e para um programa televisivo líder de audiência, por exemplo.

Neste sentido, se essa investigação buscou apresentar uma história de vida de Mãe Ieda do *"Seu Sete"* através de uma *"descrição densa*" das práticas observadas na casa desta sacerdotisa e de uma análise de suas redes de relações com diversos segmentos da sociedade, muito mais tentou investigar a *"Quimbanda*" enquanto uma forma de preservação do *"ethos"* e *"visão de mundo"* do negro na sociedade rio-grandense.

Nestas considerações finais, aponto também as dificuldades de uma engenheira civil na dura tarefa de elaborar academicamente a experiência religiosa da *"Quimbanda*" e a história de uma agente social da comunidade *"afro-gaúcha"*. As dificuldades na compreensão do *"ethos"* e *"visão de mundo"* do grupo em estudo, da descrição de uma cultura transmitida oralmente, e, "documentada" em fotografias e vídeos, mas muito mais na fala, nos gestos, nos *"símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos"*(Geertz, 1978: p. 144). Aponto também, os momentos lúdicos da descoberta de uma sociedade gaúcha que não conhecia, das animadas noites nos ensaios das escolas de samba, dos churrascos regados a cerveja e pagode, das correrias à volta das baianas e dos índios[1] no carnaval, da curiosidade mútua entre esta estudante e os integrantes do grupo pesquisado, e de como com olhares e objetivos distintos fomos nos conhecendo e aceitando. Assim, apresento aqui uma versão, que espero motive outros pesquisadores, da sociedade boêmia de *"Exus*" e *"Pombas-gira"* no Rio Grande do Sul, e da história de vida

1 Refiro-me as pessoas que desfilam na Tribo Carnavalesca: "Os Comanches".

de uma *"mãe de santo"* e suas redes de relações, de uma mulher, negra, mãe, religiosa, que encanta e seduz carnavalescos, boêmios, religiosos, músicos, e a mídia, enfim uma parte considerável da sociedade gaúcha. No mês de agosto, principalmente no dia 13, Mãe Ieda é homenageada e *"Seu Sete"  "venerado e respeitado como uma das raízes da Quimbanda no Rio Grande do Sul e países do Prata*".

# Bibliografia

BIBLIOGRAFIA

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 1993. **O Território da Linha Cruzada: rua Mirim versus avenida Nilo Peçanha**. Dissertação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, mimeo.

BASTIDE, Roger. 1960 **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo, Pioneira.

1973. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo, Perspectiva.

2001 . **O Candomblé da Bahia**. São Paulo, Companhia das Letras.

BOSI, Ecléa. 1994. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo, Companhia das Letras.

CANEVACCI, Massimo. 2001. **Antropologia da Comunicação Visual**. Rio de Janeiro. DP

CLAVELIN, Isabel. 2003. **As Divas do Carnaval**. *Conexão Negra*. Porto Alegre, CECUNE 1(2): p. 27.

CORREA, Norton Figueiredo. 1994. **Panorama das Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul**. In*:* Ari Pedro Oro , org. *As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade UFRGS, pp.9-46.

1988. **Os Vivos, os Mortos e os Deuses: um estudo antropológico sobre o Batuque no Rio Grande do Sul**. Dissertação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, mimeo.

FREIRE FILHO, João. 2003. **A TV, os Intelectuais e as Massas no Brasil (1950-1980)**. Revista Eletrônica do programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, 3 (11). www.uff.br mestcii.

FREITAS, Ricardo Oliveira. 1998. **Terreiros D'Além-Mar: Globalização e Cultura Afro-Brasileira: A diáspora Africana no Brasil ou o Brasil Africano em Diáspora**. Trabalho Apresentado no seminário temático "Os Afro-Brasileiros , na VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, USP.

DAMATTA, Roberto. 1985. **A casa e a Rua**. Rio de Janeiro, Brasiliense.

1987. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro, Editora Rocco Ltda.

MAUCH, Claudia. 1994. **Porto Alegre na Virada do Século 19: cultura e sociedade**. In: Anderson Vargas org . Porto Alegre, Editora da Universidade UFRGS.

MAUSS, Marcel. 1974. **Esboço de uma Teoria Geral da Magia**. In: . *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU.

DURKHEIM, Émile. 1996. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo, Martins Fontes.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 1978. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, ahar Editores.

FRA ER, James George. 1982. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan S.A.

GEERT , Clifford. 1978. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, ahar Editores.

GIBALL, Jean-Marie. 1989. **Os Cultos de Possessão: Como Analisador da Mudança Social**. Apostila de Curso. Porto Alegre, UFRGS, mimeo.

LAPASSADE, Georges e Marco Aurélio Luz. 1972. **O Segredo da Macumba**. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra S. A..

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. **O Feiticeiro e sua Magia** e **A Eficácia Simbólica**. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 193-214; 215-236.

MAGGIE, Yvonne. 1975. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro, ahar Editores.

1992. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

2001. **Fetiche, Feitiço, Magia e Religião**. In: Neide Esterci, Peter Fry e Miriam Goldenberg (orgs.) *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP A, pp. 57-74.

MAUSS, Marcel. 1974. **Sociologia e Antropologia – Vol I e II**. São Paulo, EDUSP e EPU.

MOTTA, Roberto. 1991a. **Transe du Corps et Transe de la Perole Dans les Religions Syncrétiques du Nordest du Brésil**. **Mythologie et Vie Sociale**. *Cahiers de l'Imaginaire.* Paris, L Harmatan, 5-6: 47-62.

1991 b. **Edjé Balé. Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco**. Tese para concurso de professor titular de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, mimeo.

1995 **Sacrifício, Mesa, Festa e Transe na Religião Afro-Brasileira**. Ari Pedro Oro, org**.** ***Horizontes Antropológicos. Religiões Afro-Americanas***. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 1 (3), p. 31-38.

1996. **A Invenção da África: Roger Bastide, Edson Carneiro e os Conceitos de Memória Coletiva e Pureza Nagô**. *Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, 1994.* Recife, Editora Massangana, 4: Sincretismo Religioso: o ritual afro: 24-32.

1998**. Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de Classificação**. In: Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, Bartolomeu Medeiros e Eduardo Fonseca, orgs. *Revista Antropológicas – Campo Religioso do Norte e Nordeste: Tendências Recentes*. PPGA- UFPE, Recife, II (2): pp. 11-34. In: Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, Bartolomeu Medeiros e Eduardo Fonseca, orgs. *Revista Antropológicas – Campo Religioso do Norte e Nordeste: Tendências Recentes*. PPGA- UFPE, Recife, II (2): pp.

1998**. O Útil, o Sagrado e o Mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco**. Ari Pedro Oro e Carlos Stein, orgs. *Horizontes Antropológicos. Religião.* Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 4 (8), p. 168-181.

NOVAES, Sylvia Caiuby. 1988. **O Uso da Imagem na Antropologia**. In: Etienne Samain, org. *O Fotográfico*. São Paulo, Hucitec, pp. 113-119.

ORO, Ari Pedro, org. 1993. **Cadernos de Antropologia: As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Editora da Universidade UFRGS, 10.

1994. **Difusão das religiões afro-brasileiras no sul e países do Prata**. In*:* Ari Pedro Oro , org. *As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade UFRGS, pp. 47-73.

1996. **Os Negros e os Cultos Afro-Brasileiros no Rio Grande do Sul**. In: Ilka Boaventura Leite, org. *Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e Territorialidade*. Ilha de Santa Catarina, Letras Contemporâneas, pp. 147- 157.

1998. **Trasnacionalização Religiosa Afro-Brasileira entre Porto Alegre e os Países do Prata**. Trabalho apresentado na mesa redonda MR02 Transnacionalização de religiosidades brasileiras , na VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, USP, www.sociologia-usp.br jornadas papers mr02-1.doc.

ORTI , Renato. 1978. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. Petrópolis, Vozes.

PIAULT, Marc Henri. 2001 **Real e Ficção: onde está o problema?** In: Mauro Guilherme Pinheiro Koury, org. *Imagem e Memória: Ensaios em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro, Garamond.

P LVORA, Jacqueline Brito. 1994. **A Sagração do Cotidiano, Estudo de Sociabilidade de um Grupo de Batuqueiros**. Dissertação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, mimeo.

1996. **Na Encruzilhada: Impressões da sociabilidade Batuqueira no meio urbano de Porto Alegre/RS**. In: Ilka Boaventura Leite, org. *Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e Territorialidade*. Ilha de Santa Catarina, Letras Contemporâneas, pp. 159-175.

PORDEUS, Ismael. 1997. **Memória e Construções Narrativas**. In: Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, Bartolomeu Medeiros e Eduardo Fonseca, orgs. *Revista Antropológicas – Campo Religioso do Norte e Nordeste: Tendências Recentes*. PPGA- UFPE, Recife, II (2): pp. 81-101.

PRANDI, Reginaldo. 1996. **Pombagira e as Faces Inconfessas do Brasil.** In: *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Editora HUCITEC, pp. 139-164.

RODOLPHO, Adriane Luisa. 1994. **Entre a Hóstia e o Almoço: um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda.** Dissertação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, mimeo.

REIS, Pablo Batista Dias. 1999. **Ponto de Ruptura**. Salvador, Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, mimeo.

SANTANNA, Wania. 2003. **Os Negros e o Carnaval**. *Conexão Negra*. Porto Alegre, CECUNE 1(2): p. 28.

SAMAIN, Etiene. 1995. **"Ver" e "Dizer" na Tradiç!ão Etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia.** In: Cornélia Eckert e Nuno Godolphim, orgs. *Horizontes Antropológicos. Antropologia Visual.* Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 1 (2), p. 19-48.

SILVA, Maria Helena Nunes. 1997. **Política e Religião Afro-Brasileira: Dois Estudos de Caso**. Trabalho apresentado no V Encontro Afro-Brasileiro. Salvador, UFBA, Governo do Estado da Bahia, Secretaria de Cultura do Estado, Secretaria de Justiça e Direitos Humanos – CDCN, Prefeitura Municipal de Salvador, Câmara Municipal de Salvador, Fundação Palmares, mimeo.

1998. **A Musica e a Dança no Imaginário Afro-Brasileiro**. Trabalho apresentado no V Encontro De Ciências Sociais da UFPE. Recife, UFPE, mimeo.

1999**. O " Príncipe" Custódio e a Religião Afro-Gaúcha**. Dissertação para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, mimeo.

2000. **Sofrimento e cura no Imaginário Afro-Gaúcho**. Trabalho apresentado no I Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário – Imaginário e Memória. Recife, UFPE, mimeo.

2002. **Sofrimento e cura no Imaginário Afro-Brasileiro**. Trabalho apresentado na III Reunião Brasileira de Antropologia. Gramado, mimeo.

TACCA, Fernando. 2003. **Entre Paris Match e o Cruzeiro: imagens do Sagrado**. Revista Studium, revista eletrônica do

TILBURG, João Luís van. 2003. **O Poder da Influência Atribuído à Televisão**. Apostila de Curso, mimeo.

OBRAS DE AUTORIA DE RELIGIOSOS *“AFRO-GAÚCHOS”*

FERREIRA, Walter Calixto – “Borel”. 1997. **Agô-iê, vamos falar de Orishás?** Porto Alegre, Renascença.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. 1994. **Os Fundamentos Religiosos das Nação dos Orixás.** Porto Alegre, Toqui.

Orixá bará – Nação Religiosa de Cabinda. Porto Alegre, Toqui.

VERARDI, Jorge Verardi – Presidente da AFROBRAS. **Axés dos Orixás no Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, Jan Dept Editorial.

PÁGINAS INERNET

Ayala, Armando. 2003 a. http: www.chasque.net armando nuestraumbanda ediciones c17 felicidades4.htm .

Ayala, Armando. 2003 b. http: www.chasque.net armando nuestraumbanda ediciones c14 noche.htm

Camapani, Sérgio Luiz. 1971. O Clarim.

Mãe Susana. 2003. http: espanol.geocities.com maesusana pagina nueva 3.htm

Anexos

## ÍNDICE ANE OS

FEDERAÇÃO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

AFROBRAS

CERTIFICADO

Concedemos a IEDA MARIA VIANA DA SILVA - MÃE IEDA DO OGUM, como

Ministro Religioso da Religião Afro Brasileira, na condição de YALORIXÁ

na cidade de PORTO ALEGRE no Rio Grande do Sul

Porto Alegre, 18 de julho de 1982

PRESIDENTE
JORGE VERARDI

SECRETÁRIO

CULTURA

Crônica

# Os Negros e o Carnaval

por Wania Santanna

O Carnaval chegou. A festa mais socialista do mundo, onde pobres e ricos se confraternizam. A alegria de um povo! Será? O Carnaval há muito tempo deixou de ser uma para manifestação cultural negra. Os blocos afro no Nordeste e as escolas de samba no Sul e Sudeste são espetáculos cinematográficos preparados para serem filmados. As lindas letras de samba enredo deram lugar a um festival de cores e brilhos.

Seja nos blocos de Salvador ou nas escolas do Rio-São Paulo, o comando da festa é branco. Seu Nenê da Vila Matilde e a já saudosa Dona Zica são símbolos de uma época que se foi. Os negros que eram reprimidos pela polícia e eram segregados na periferia agora são chamados uma vez por ano para alegrar os ocupantes dos camarotes dos sambódromos e as redes de televisão.

Em Salvador ainda permanecem, com inigualável resistência, os blocos Filhos de Gandhi e Ilê Aye, que são 99% ocupados por negros. O Ilê Aye pratica uma discriminação contra o branco, condenável, mas justificável: não permite brancos no bloco. Faz isso explicando sempre que no passado o bloco foi segregado no carnaval no centro da capital baiana.

A bela jovem preta não é mais madrinha da bateria. Na ditadura da imagem televisiva vende mais ver a ex-miss Brasil, Josiane Oliveira, que ver a garota que leva a vida como empregada doméstica. Mesmo porque, a Playboy vai vender mais com a modelo branca que sai na escola de samba. Mesmo que as páginas revelem só o que

O Carnaval será usado também para desmentir as necessidades de implantação de uma política de ações afirmativas. Os conservadores irão usar as fotos dos desfiles para dizer: se são

deixe cantar enredos sobre João Cândido - Almirante Negro e relembrar sempre que Zu
bi não morreu a toa.

Quem sabe um dia a comunidade neg

Principal | Mi familia | Ofrendas y simpatías | La Pomba Gira | Momentos especiales | Pensamientos para ti
Comunícate

# La Pomba Gira

Mágica entidad espiritual que
me protege y guía desde siempre

Banquete para Exu en el Reino de Omulú

Pomba Gira Reina danzando con Omulú Rey

Con Seu Sete de Mae Ieda de Ogum en POA

Evento de Exu Club Sudamérica - Montevideo

### DECADA DE LOS ' 70

Así como en la década anterior se producen cambios en todas las sociedades del mundo, las religiones espiritistas como la Umbanda ya instalada en el Uruguay, con templos que estaban integrados al domicilio de los jefes espirituales, también se les observan cambios estructurales. El templo es edificado fuera de la casa-vivienda y la mayoría de quienes habían ingresado al espiritismo de Umbanda se inician en el Batuque (originario de R.G.S.), específicamente en la nación Gege-Oyos, que invade el Uruguay desde Sant'Ana de Livramento.

23 de abril de 1976. Primer Encuentro de Jefes y Caciques de Umbanda. Vemos en la nota gráfica la delegación de Porto Alegre. Al fondo, Mãe Vela de Xapaná, a la derecha Mãe Ieda de Ogun. Delante la Mãe Lola, Pai Ailton Alburquerque de Oxum y Mãe Juracy de Oxum en el recientemente reinaugurado Templo Menino Deus.

En la presente nota gráfica, correspondiente al encuentro que mencionáramos anteriormente, Constantino Gayol (de traje), audición «Música y Canciones de Umbanda). En el centro, Mãe Ieda de Ogun de Porto Alegre. Nuestro director con su hija y de perfil Pai Ailton de Oxum

7 de Julio del 77 en las nuevas instalaciones del Templo de Umbanda «Menino Deus» ingresa al Uruguay el llamado «Exú de alto» (Kimbanda), hoy conocida como «Exubanda». Esta fecha marcó la evolución y los cambios de conceptos con respecto a Exú, el mensajero de los Orixás, que se cultua dentro de la Kimbanda.

Año 1978, la Umbanda de Uruguay se hacía presente en actos que se realizaban en ciudades fronterizas, como el de la presente nota gráfica (Artigas- Cuareim, Plaza pública de la ciudad de Cuareim, acto de homenaje y difusión de Umbanda organizado por el grupo de Umbanda del Pai Urbano Mota. 1, Armando Portabarcelos, director del diario «Correio Umbandista». 2, Pai Armando Ayala y su hija Gabriela. 3, Constantino Gayol. 4, Moab Caldas. 5) Pai Urbano Mota.

ACTUALIDAD

## En la noche de gala de Exú, los Masters de Kimbanda se reunieron para finalizar el siglo XX

*Convocó su Alteza Real Exú Rey de las Siete Encruzilhadas, precursor de la Kimbanda en Porto Alegre y todo Brasil.*

Seusete de nuestro director, de espaldas Pomba Gira Reina de Mãe Vilma y de perfil, Pomba Gira Reina de Mãe Sandra durante el evento

Vista parcial de la gran sesión de Exú. Una verdadera multitud se unió para homenajear y apoyar a Mãe Ieda en su 35° aniversario.

Exu Seusete de Mãe Ieda y Pomba Gira de Mãe Sandra, ingresando al salón de la noche de gala de Exú.

Seu sete de Mãe Ieda y Seu Sete de Pai Armando unidos en «aquel» abrazo.

En la ciudad de Porto Alegre, en el Barrio Gloria, donde tiene sede el Gloria Tenis Club, se realizó la noche de Gala de Exú, Rey de las Siete Encrucijadas de la Mãe Ieda, precursora de la Kimbanda actual. Allí estuvieron presentes importantes personalidades del gobierno estatal y municipal, así también como los más altos dignatarios de la Kimbanda de todo el estado de R.G.S. Fueron especialmente invitados nuestro director, el introductor de la Kimbanda en el Uruguay. Le acompañaron en esta oportunidad importantes Mães de Santo y Jefas de Kimbanda de nuestro país. La gala de Exú estaba compuesta por una orquesta que acompañó a los invitados mientras esperaban la llegada de Exú Seusete de la Mãe Ieda, que lo hizo pasada la noche, con un séquito integrado de siete Pomba Giras, siete Exús y siete tambores. En el salón, a ambos lados de los tronos de Pomba Gira y de Exú Seusete, estaba formada la corte de Exú. Hicieron uso de la palabra autoridades nacionales, representantes de varios diputados estatales, jefes religiosos y diferentes personalidades. El brillo, la elegancia y el glamour mostraron que realmente fue la gala de Exú para despedir el siglo.

JOAO ALFREDO
"CRUZEIRO"
"ENCRUZILHADA"
CASA DE MÃE IEDA
PESQUEIRO
LUIZ AFONSO
BRA. DO GRAVATAI
CON. MARCELINO

Casa da Mãe Consangüínea da Sacerdotisa
Peças de Aluguel e Dependências
Casa de Religião
Portão
Planta da casa de Religião
E Dependências Residências
Rua Luis Afonso 745
Planta Baixa
Sem Escala
Desenhista: Carlos Augusto Santos Silva
Neto Consangüíneo de Mãe Ieda
13 anos de idade
Luiz Afonso nº 745

F
E
D
C
A
4
6
5
3
2
1
10
B
9
8
7
Umbanda
5 "Congá"
A Salão
→ Porta principal
↓ Porta lateral
B Cozinha
C Bar
↑ Porta lateral
Batuque
1 "Casinha do Leba"
2 "Casinha do Bará Lodê"
4 "Quarto-de-santo"
7 "Balé de Eguns"
10 "Bará da Fartura"
Quimbanda
3 "Casinha do Seu Sete"
6 "Sala de Seu Sete do salão"
8 "Quarto de Belzebu"
9 "Omotê do Seu Sete"
Residência da sacerdotisa
D Banheiro E Sala F Quarto
Planta Baixa da Casa de Religião
Luis Afonso nº 745
Detalhe 01 da Planta Baixa
Sem Escala
Desenhista: Carlos Augusto Santos Silva Neto Consangüíneo de Mãe Ieda 13 anos de idade

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

CADASTRO NACIONAL DA PESSOA JURÍDICA - CNPJ

# DOCUMENTO BÁSICO DE ENTRADA DO CNPJ

**Instrução Normativa SRF nº 082/99**

01. IDENTIFICAÇÃO

| NOME EMPRESARIAL (firma, razão social ou denominação comercial) | Nº DE INSCRIÇÃO NO CNPJ |
| --- | --- |
| SOCIEDADE AFRICANA NAÇÃO OYÓ | |

02. MOTIVO DO PREENCHIMENTO

Assinalar a quadrícula correspondente ao motivo do preenchimento

[ ] I - Solicitação de prática de ato perante o CNPJ
- [X] 1. Inscrição de matriz
- [ ] 2. Inscrição de filial
- [ ] 3. Alteração de dados cadastrais
- [ ] 4. Solicitação de baixa
- [X] 5. Solicitação de cartão CNPJ

[ ] II - Outorga de procuração - PREPOSTO (Assinalar a quadrícula correspondente ao motivo do preenchimento)
- [ ] 1. Indicação de preposto
- [ ] 2. Exclusão de preposto
- [ ] 3. Substituição de preposto
- [X] 4. Renúncia de preposto

03. DOCUMENTOS ANEXADOS (Indicar a quantidade)

FCPJ [ ] QSA [ ] FC [ ]

04. IDENTIFICAÇÃO DO PREPOSTO (Preencher no caso de indicação, inclusive por substituição de preposto)

| NOME DO PREPOSTO | CPF DO PREPOSTO |
| --- | --- |
| .-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.- | .-.-.-.-.-.-.- |

05. IDENTIFICAÇÃO DO REPRESENTANTE DA PESSOA JURÍDICA

Assinalar a quadrícula correspondente à condição do representante da pessoa jurídica

[X] Responsável [ ] Preposto

| NOME | CPF |
| --- | --- |
| CARLOS JAIR FERNANDES | |

| LOCAL E DATA | ASSINATURA (com firma reconhecida) |
| --- | --- |
| PORTO ALEGRE, 9 de setembro de 1999 | [assinatura] |

06. RECONHECIMENTO DE FIRMA

IDENTIFICAÇÃO DO CARTÓRIO

8º TABELIONATO

Reconheço verdadeira ... de Carlos Jair Fernandes

Em testemunho ... da verdade.

P. Alegre. 14 SET 1999

Vera Maria Bastos Duarte de Albuquerque
TABELIÃ

8º TABELIONATO — ANA MARIA MOTTA TROIS

RS 1,20

07. RECIBO DE ENTREGA

CARIMBO COM DATA E ASSINATURA DO FUNCIONÁRIO DA UNIDADE CADASTRADORA

1010104-4

22 ... 

DRF PORTO ALEGRE

## Comprovante de Inscrição e de Situação Cadastral

**Contribuinte,**

Confira os dados de Identificação da Pessoa Jurídica e, se houver qualquer divergência, providencie junto à SRF a sua atualização cadastral.

### REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

### CADASTRO NACIONAL DA PESSOA JURÍDICA

| NÚMERO DE INSCRIÇÃO | COMPROVANTE DE INSCRIÇÃO E DE SITUAÇÃO CADASTRAL | DATA DE ABERTURA |
|---|---|---|
| 03.820.135/0001-91 | | 30/08/1999 |

NOME EMPRESARIAL
SOCIEDADE AFRICANA NACAO OYO

TÍTULO DO ESTABELECIMENTO (NOME DE FANTASIA)
********

CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA ATIVIDADE ECONÔMICA PRINCIPAL
91.91-0-00 - Atividades de organizações religiosas

CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA NATUREZA JURÍDICA
302-6 - ASSOCIACAO

| LOGRADOURO | NÚMERO | COMPLEMENTO |
|---|---|---|
| RUA LUIZ AFONSO | 745 | CASA |

| CEP | BAIRRO/DISTRITO | MUNICÍPIO | UF |
|---|---|---|---|
| 90.050-310 | CIDADE BAIXA | PORTO ALEGRE | RS |

| SITUAÇÃO CADASTRAL | DATA DA SITUAÇÃO CADASTRAL |
|---|---|
| ATIVA | 26/08/2000 |

| SITUAÇÃO ESPECIAL | DATA DA SITUAÇÃO ESPECIAL |
|---|---|
| ******** | ******** |

Aprovado pela Instrução Normativa SRF nº 200, de 13 de setembro de 2002.

Emitido no dia **16/07/2003** às **00:43:35** (data e hora de Brasília).

**ILÊ NAÇÃO OYÓ**
**REINO DE EXÚ DAS 7 ENCRUZILHADAS**
**CENTRO DE UMBANDA**
**CACIQUE SUPREMO DA MONTANHA**
**FICHA DE CADASTRAMENTO**

SEDE: Rua Luiz Afonso, 745
Cidade Baixa – POA/RS
CEP: 90050-310
Fone: (51) 3226-9907
E-mail: maeieda@terra.com.br

Foto 3 x 4

| | | | |
|---|---|---|---|
| Nome: | | | |
| Endereço: | | | |
| Bairro: | Cidade: | | Estado: |
| Fone Res.: | Fone Com: | | Fone Cel: |
| End. Comercial: | | | |
| Natural: | Nacionalidade: | | |
| Data de Nascimento: ........./........../........... | | Estado Civil: | |
| Filiação: | | | |
| RG: | Org. Exp.: | Localidade: | CPF: |
| Título Eleitor: | Zona: | Seção | |
| Nome Religioso: | | Função | |
| Orixás: | | | |
| Tempo de Casa: | Data do Aprontamento: | | Data da Liberação: |
| Guias de Umbanda: | | | |
| Tempo de Casa: | | | Data da Liberação |
| Entidade da Quimbanda: | | | |
| Tempo de Casa: | | | Data da Liberação: |
| Contribuições: ☐ R$ 5,00 | ☐ R$ 10,00 | | ☐ R$ 15,00 |

...............................................................
Assinatura

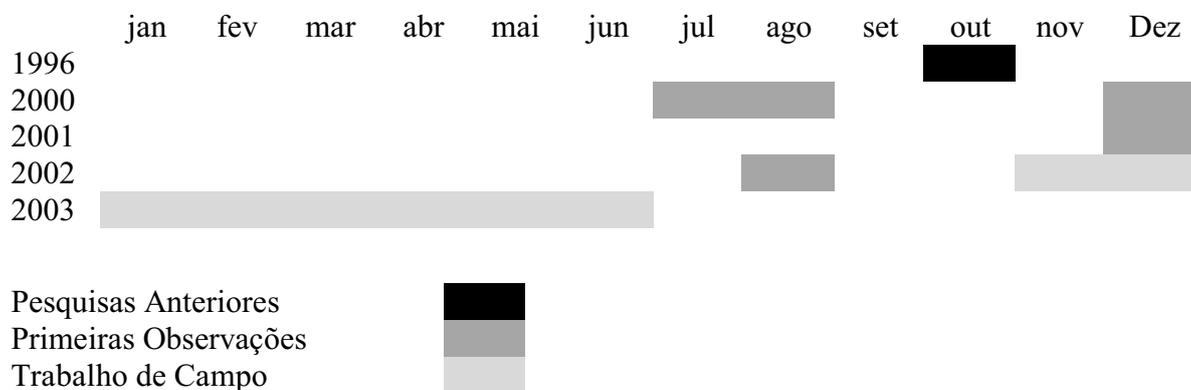
Declaro serem verdadeiras as informações feitas nesta ficha de cadastro, também declaro aceitar as determinações da Sociedade, e sua Diretoria, bem como respeitar seu estatuto e Regimento Interno.

Porto Alegre, de de 200

..............................................................
Presidente

..............................................................
Secretario

**Relatório de Atividades**
**Ordenação e Classificação dos Dados – encaminhado ao orientador em maio de 2003**

1. Cronograma das atividades realizadas

2. Classificação

2.1. Entrevistas

| | | | |
|---|---|---|---|
| 2000 | | Mãe Ieda | |
| | 12 06 | Nara Terezinha | Filha consangüínea |
| | 11 08 | Mãe Ieda | |
| | 08 | Pai Alfredo | Religioso afro-gaúcho, amigo de infância |
| 2002 | 04 12 | aida | Filha-de-santo no Batuque |
| | 06 12 | Daniel | Filho-de-santo no Batuque, Quimbanda e Umbanda |
| | 08 12 | Pedro | Filho-de-santo no Batuque |
| | 08 12 | Ruan | Filho-de-santo no Batuque |
| 2003 | 19 05 | Miguel Augusto | Filho consangüíneo – atual presidente da Sociedade Beneficente |
| | | | |
| | | | |

2.2. Eventos com Gravações de Áudio

| | | | |
|---|---|---|---|
| 2002 | 18 11 | Segunda-feira | Sessão de Caridade - Quimbanda |
| | 12 | | Matança – Batuque – Dois filhos no chão |
| | 16 12 | Segunda-feira | Sessão de Caridade – Quimbanda – Encerramento do ano |
| 2003 | 17 02 | Segunda-feira | Sessão de Caridade – Quimbanda – Desprendimento de Suzana |
| | 31 03 | Segunda-feira | Sessão de Caridade |
| | 21 04 | Segunda -feira | Festa Cacique Supremo da Montanha - Umbanda |
| | 10 05 | Sábado | Homenagem de Lurdes Rodrigues no Se Acaso Você Chegasse |
| | 12 05 | Segunda-feira | Festa para Pretos e Pretas Velhas - Umbanda |
| | 17 05 | Sábado | Festa para Pretos e Pretas Velhas de Edson - Umbanda |
| | 26 05 | Segunda-feira | Sessão de Caridade - Quimbanda |

2.3. Eventos Fotografados

| Ano | Data | Local | Evento |
|---|---|---|---|
| 2000 | 12 06 | Casa de Mãe Ieda | Coquetel dos Namorados |
| | 11 08 | Casa de Mãe Ieda | Entrevista |
| | 14 08 | Casa de Samba Evolução | Aniversário de Seu Sete |
| | 08 | Casa de Mãe Ieda | Mesa para o Povo Cigano |
| | 08 | Casa de Mãe Ieda | Festa para o Povo Cigano |
| | 06 e 08 12 | Casa de Mãe Ieda | Homenagem para Oxum e Oxalá: matança e festa |
| | 08 12 | Casa de Mãe Ieda | Fotografias Dona Mosa |
| 2001 | 08 12 | Casa de Mãe Ieda | Festa para Oxum e Oxalá |
| | 12 | Casa de Mãe Ieda | Sessão de Caridade - Quimbanda |
| | | | |
| 2002 | 08 | Casa de Mãe Ieda | Festa para é Pilintra |
| | 08 | Casa de Mãe Ieda | Festa para o Povo Cigano |
| | 11 | Casa de Mãe Ieda | Liberação de Exus e Pombas-gira de um filho-de-santo |
| | e 23 11 | Casa do Pai Idi | Homenagem para Seu Sete das Almas: matança e festa |
| | 22 11 | Câmara de Vereadores de PoA | Prêmio Artístico Lupicínio Rodrigues concedido à Mãe Ieda |
| | 23 11 | Casa de Seu Terra | Festa para a Cigana Sayonara |
| | | Casa de Jussara | Festa para o Meia Noite |
| | | Casa de Mãe Ieda | Limpeza do quarto-de-santo e orixás |
| | 30 11 | Salão de Festas Centro Administrativo do RS | Aniversário de 15 anos |
| | 02 12 | Casa de Mãe Ieda | Instrumentos sagrados |
| | 02 12 | Casa de Mãe Ieda | Sessão de Caridade |
| | 04 12 | Casa de Mãe Ieda | Fotografias de Mãe ieda |
| | 04 12 | Casa de Mãe Ieda | Homenagem à Iansã |
| | 06 e 08 12 | Casa de Mãe Ieda | Homenagem para Oxum e Oxalá |
| | 08 12 | Casa de Mãe Ieda | Seguranças para o próximo ano |
| | | Casa de Mãe Ieda | Sessão de Caridade |
| | 21 12 | Casa de Mãe Ieda | Festa para as Crianças |
| | 21 12 | Casa de Mãe Ieda | Festa de Encerramento do ano – Itinerante |
| | 30 12 | Casa de Mãe Ieda | Segurança de Mãe Ieda |
| | 30 12 | Casa de Mãe Ieda | Homenagem de fim de ano para os Caboclos |
| | 30 12 | Casa de Mãe Ieda | Homenagem para os orixás regentes do ano de 2002 e 2003 |
| 2003 | 01 | Ipanema | Banda Itinerante |
| | 01 | Casa do pai Nazário | Aniversário de Nazário |
| | 20 01 | Casa de Mãe Ieda | Toque para o Pai Bará |
| | 10 02 | Casa de Mãe Ieda | Sessão de Caridade – Quimbanda |
| | 17 02 | Casa de Mãe Ieda | Sessão de Caridade - Quimbanda |
| | 02 | Quadra da Escola | Aniversário do Areal da Baronesa |
| | 02 | Casa de Mãe Ieda | Apresentação da Bandeira da Escola de Samba |
| | 01 03 | Casa de Mãe Ieda e Avenida | Desfile da Escola de Samba Areal da Baronesa |
| | 04 03 | Avenida | Desfile da Tribo Carnavalesca Os Comanches |
| | 04 03 | Casa de Mãe Ieda | Desfile da Escola Bambas da Orgia |
| | 04 04 | Casa de Mãe Nara | Aniversário de João Caveira |
| | 11 04 | Casa de Mãe Ieda | Batizados, Amassis, Cruzamentos na Umbanda |
| | 21 04 | Casa de Mãe Ieda | Festa para Cacique Supremo da Montanha |
| | 23 04 | Casa de Mãe Ieda | Toque para o Pai Ogum |

| | | Casa de Mãe Neuza | Festa para Caboclos de Umbanda |
|---|---|---|---|
| | 12 05 | Casa de Mãe Ieda | Festa para os Pretos e Pretas Velhas |
| | 17 05 | Casa de Pai Edson | Festa para os Pretos e Pretas Velhas |